ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

ZWÖLFTER BAND
VIERTES HEFT
MIT 1 ABBILDUNG IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 24. SEPTEMBER 1909



1909
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 16 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa drei Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg und W. Caland), iranische (W. Geiger), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), christliche (H. Holtzmann); germanische (F. Kauffmann), ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, Indonesien H. H. Juynboll, Sibirien L. Sternberg). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Jurisprudenz (A. Hellwig). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

I Abhandlungen

Altorphische Demetersage

Von **L. Malten** in Berlin

Im Aglaophamus[1] hat Lobeck eine Reihe von Zeugnissen aus orphischer Literatur, auf den Koreraub bezüglich, zusammengestellt, die von R. Förster[2] als ein Ganzes aufgefaßt und in Bausch und Bogen der Zeit des Peisistratos zugewiesen wurden. Der Grundirrtum dieser Kritik liegt darin, daß diese Fragmente nach Herkunft, Zeit und Art der Zeugen so verschieden sind, daß keine Rede davon sein kann, sie als Steine aus einem Bau anzusehen. Vielmehr repräsentiert jedes Fragment ein Eigenes und erfordert eine unabhängige Untersuchung; Schlüsse, die sich für das einzelne ergeben, sind zunächst für jedes andere völlig unverbindlich. So gehört das Fragment über die Verwandlung der Minthe[3] frühestens alexandrinischer Zeit an; anderes ist noch bedeutend später. Daher hat in schärfster Opposition O. Kern[4] sich dahin ausgesprochen, daß dieses Gedicht „für eines der allerspätesten Erzeugnisse orphischer Poesie“ zu halten sei und „seine Entstehung

[1] S. 818, 827 ff., Abel *Orphic. fragm.* 209—215.

[2] *Raub und Rückk. der Perseph.* S. 49.

[3] *Fragm.* 214 Abel. Kaibel *Herm.* XXX, 1895, 439 wollte in dem Kratinosverse *τυρῷ καὶ μίνϑῃ παραλεξάμενος καὶ ἐλαίῳ* wenig wahrscheinlich eine Anspielung auf die Sage der Minthe als *παλλακή* des Hades finden. Für Fragm. 210 findet sich reiches Material, das beweist, daß auch die Verbindung von Kore und Korybanten nicht erst neuplatonische Spielerei ist, bei Gruppe *Griech. Myth.* 1169, 7; 1523, 4. Die übrigen Fragmente werden im jedesmaligen Zusammenhang erörtert.

[4] *Herm.* XXIV, 1889, 506, 1; *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 15; Zweifel dagegen bei Maaß *Orpheus* 182, 20.

in die Zeiten des sinkenden Altertums" falle. Gewiß hat später Rationalismus und späte philosophische Spekulation manches umgemodelt; für den Grundstock orphischer Demeterpoesie schlechthin hat uns der auf einem Papyrusblatt des zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhunderts kürzlich entdeckte orphische Traktat[1] vor eine neue Situation gestellt. Es kann aber auch jetzt noch bei dem trümmerhaften Zustand unserer Überlieferung weniger unsere Aufgabe sein, ein inhaltlich wiedererzählbares Gedicht Försterscher Art wiedergewinnen zu wollen; die Aufgabe lautet zunächst viel anspruchsloser: bis wie hoch hinauf können wir überhaupt die Existenz eines solchen Gedichtes verfolgen? In zweiter Linie: können wir von irgendeinem Punkte aus dem so erschlossenen Gefäße einen Inhalt zuführen, so daß wenigstens in großen Linien und an markanten Punkten Kern und Tendenz dieses orphischen Gedichtes offenbar werden?

Der Traktat bezeugt unzweideutig, daß der Verfasser auf den Koreraub bezügliche Verse und Prosa unter dem Namen des Orpheus[2] zitiert und paraphrasiert. Daß der Inhalt der Schrift schwerlich viel älter ist als die Niederschrift, hat Bücheler[3] aus sprachlichen Gründen erschlossen. Die orphische Tradition, die der Verfasser referiert, erzählt, wie Kore mit den Okeanostöchtern spielte, wie die Erde klaffte und ihr Hades entstieg, wie Athene und Artemis sich dem Räuber entgegenwarfen, aber durch Zeus' Blitz zurückgetrieben wurden, sie berichtet weiter von der Ankunft der Demeter aus Sizilien, ihrem Eintreffen in Eleusis, der Begegnung am Brunnen mit Baubo und ihren Töchtern Kalliope, Kleisidike und Demonassa (?), von der Aufnahme im Hause der Baubo, der Nährung des Demophon und dem Flammentod des Kindes, schließlich von der Rückkehr des Wirtes und, nach Bücheler, wahrscheinlich von einem Versprechen der Demeter für den, der ihr den Ort

[1] *Papyr. Berlin 44*, herausgegeben und kommentiert von Bücheler in den *Berl. Klassikertext.* V, 1 S. 7 ff.; vgl. H. Diels *Vorsokr.*[2] II, 478 f.

[2] Kol. II, 7. [3] a. a. O. S. 17.

des Raubes der Tochter zeigen könne, und bricht mit einem Hinweis auf Triptolemos ab.

Den nächsten Schritt zurück führt uns die Angabe des Marmor Parium, das eine Dichtung des Orpheus zitiert, die nach H. Diels' Ergänzung[1] enthielt *Κόρης τε ἁρπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτησιν καὶ τὸν αὐτου[ργηθέντα αὐτῇ σπόρον*. Wieder eine Etappe weiter leitet uns der orphische Demeterhymnus aus der Zeit Alexanders des Großen, den Diels[2] auf einem Thurischen Goldblättchen entdeckt hat.

Ertragreicher für die orphische Version ist die Analyse eines Euripideischen Chorliedes in der Helene[3]. Der Text ist restituiert durch v. Wilamowitz[4], von ihm auch der Weg zum Verständnis gewiesen. Daß dem Euripides ein Lied über den Koreraub vorlag, erkennt auch v. Wilamowitz an.[5] Das Charakteristische in diesem Liede ist, daß eine Verschmelzung der heimischen Demeter mit der Großen Göttermutter, des Koreraubes und der idäischen Göttersage, angestrebt wird. Wir haben die Bestandteile zu sondern, indem wir beobachten, wie in kunstvoller Weise der Dichter Züge der einen Göttin auf die andere überträgt. Da das Verständnis des Liedes nicht einfach ist, gebe ich eine gedrängte Paraphrase. „Die Göttermutter stürmt hin über Land und Meer in Sehnsucht nach ihrer geraubten Tochter. Die bromischen Klappern klangen durchdringend, als mit ihr, die den Löwenwagen geschirrt, Artemis, den Bogen in der Hand, und Gorgopis, die schwertbewaffnete, nachjagten hinter der aus ihren Jungfrauenchören geraubten Tochter. Doch Zeus, aus dem Himmel blickend,

[1] Bei Jacoby *Marm. Par.* S. 6 und 71 f., *Vorsokratiker*² II, 478 Nr. 15.

[2] *Festschr. für Gomperz* S. 1—15. Der Hymnus scheint eine Identifizierung der Demeter mit Ge, Meter und Kybele zu enthalten, wofür Diels die Belege aus sonstiger späterer orphischer Literatur beibringt. Wesentlich ist, daß auch die Moire genannt wird.

[3] v. 1301 ff.

[4] *Comment. gramm.* IV, 26, *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1902, 870 ff.

[5] *Sitzungsber.* a. a. O. 872, 1.

hatte es anders beschlossen. Vergeblich ist das Suchen der Göttin; endlich sinkt sie ermattet auf die beschneiten Gipfel des Ida nieder und sendet Unfruchtbarkeit der Erde. Da so auch die Opfer an die Unsterblichen versiegen, wendet sich Zeus an die Chariten: 'Geht, hehre Chariten, vertreibt der Deo den Kummer, und ihr Musen, mit euren Chören.' Und Kypris nimmt das Tympanon (und führt den Zug): da lacht die Grollende fröhlich auf, ergreift die Flöte und beteiligt sich an dem Jubel." Der Großen Mutter — also nicht für das ältere Koregedicht zu verwenden — gehört zunächst alles, was sich auf die dargestellten musikalischen Wirkungen bezieht. Die Göttin wird durch Musik aus der Trauer gerissen; sie unterliegt selbst den Wirkungen der Kunst, mittelst der sie in ihrem Kulte ihre Anhänger bis zur Ekstase erregt und aufrüttelt. Darüber hinaus ist eine Steigerung, im Sinne der Göttermutter empfunden, nicht mehr möglich; also läßt Euripides das Lied in diesem Finale ausklingen; von der geraubten Demetertochter kein Wort mehr. Diese selbst wird nicht einmal mit Namen genannt, sie ist die *ἄρρητος κούρα*, die unnennbare, hier aber auch die unbenannte Tochter.[1] Es ist begreiflich, daß Euripides, um die Verschmelzung zu erleichtern, möglichst auf Namen verzichtet; so wird auch ein Ort des Raubes nicht genannt.[2] Auf orphische Einflüsse deutet nun bei Euripides zunächst mit großer Wahrscheinlichkeit die ganze Grundvoraussetzung des Liedes, die auf eine Vereinigung der

[1] Über die beiden Bedeutungen von *ἄρρητος* v. Wilamowitz *Herakl.*[2] II, 48. Dieselbe Bezeichnung für Kore findet sich sonst nur noch in den Versen des jüngeren Karkinos bei Timaios (Diod. V, 5, 1), der völlig von Euripides abhängt (Förster *R. u. R.* 66, 7).

[2] Aus den *Ἰδαιᾶν Νυμφᾶν σκοπιαί* ist natürlich nicht mit Förster *R. u. R.* 52 auf Kleinasien als Raubstätte zu schließen. Der Ida ist ja die letzte Etappe im Irren der Göttin. Auch ist das Gebirge nicht Demeters, sondern der idäischen Mutter halber genannt. So hatte das im Altertum schon richtig Claudian (*De raptu Proserp.* I 179ff., 201, II 267, III 113ff., 423f.) verstanden, der die Demeter zu Kybele auf den Ida zu Besuch kommen läßt.

Demeter mit der Göttermutter abzielt[1]; allerdings nennt Euripides nicht den Kultnamen Rhea, und ihn durch Konjektur in den Text zu bringen, ist verfehlt.[2] Sicherer noch gehen wir bei den übrigen in dem Lied vereinigten Gestalten. In einem orphischen Hymnus[3] führen Moiren[4] und Chariten die Geraubte zum Lichte zurück;

[1] H. Diels *Festschr. für Gomperz* S. 6, Förster *R. u. R.* 42, 4. Ab. Fragm. 213 gehört in diesen Zusammenhang.

[2] Überliefert ist *ὀρεία μάτηρ*, was Wecklein in *Ῥέα* änderte und andere aufnahmen; widerlegt durch v. Wilamowitz *Sitzungsber.* a. a. O. 872, 1. Die beste Parallele bietet Euripides selbst in dem unter orphischem Einfluß stehenden Chorlied in den Kretern N[2] 472 *μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών*; so von Scaliger aus *ὀριοδᾷδας* gebessert. Weiter nennt Xanthos am Sangariosflusse ein *ἱερὸν ὀρείας Δήμητρος* (*Schol. Apoll. Rhod.* II, 724). Eine *Μήτηρ Ὀρέη* finden wir auch in Amorgos, nachdem die ursprüngliche falsche Ergänzung Radets (Demeter) durch Hiller v. Gaertringen berichtigt worden ist (*Inscr. Graec.* XII fasc. 7, 75). Schon Pindar scheint die Göttermutter und Demeter zu einer Gestalt zu vereinen. *Fragm.* 80 Schroed. nennt er Kybele; in seinem Liede auf sie (79a, b) erwähnt er neben den Instrumenten auch die brennende Fackel, die Demeter und die Tochter führen, während wir im Kybeledienst zwar den Fackelschein bei den nächtlichen Festen der Göttin finden, nicht aber die Fackel als Attribut in der Hand der Göttin (Rapp in Roschers *M. L.* II, 1658). Die gleiche Verschmelzung bietet auch *Isthm.* VII, 3, wo *χαλκοκρότος* für Demeter von Kybele entlehnt ist. Wir werden kaum mit Gruppe *Griech. Myth.* 1169, 7 und Kern *P. W.* IV, 2717 hier an die bewaffnete Demeter denken dürfen. Ein anderes Zeugnis des 5. Jahrhunderts für die Gleichsetzung von Demeter und Göttermutter gewinnt v. Wilamowitz *Herm.* XXXIII, 1898, 521f. durch die richtige Ergänzung einer Philodemstelle *π. εὐσεβ.* S. 23, 11ff Gomp. *Μελανιπ-[πί]δης δὲ Δήμη[τρα καὶ] Μητέρα θεῶν φ[η]σὶν μίαν ὑπάρχ[ειν]*. Melanippides hatte eine 'Persephone' gedichtet, aus der uns eine Etymologie des Acheron erhalten ist (Bergk *PLG*[4] III S. 590, 3).

[3] XLIII, 7 ff.

[4] Die Orphiker haben diesen schönen Zug, die Moiren an der Anodos der Kore zu beteiligen, aus alten Lokalkulten aufgenommen; wir finden ihn in Phigaleia (Paus. VIII, 42, 3), auch in Korinth (Paus. II, 4, 7). Die Moiren sind gleich den Chariten, deren den Erdgottheiten verwandtes Wesen v. Wilamowitz *Griech. Tragöd.* II, 220f. so eindringlich betont hat, die rechten Gefährtinnen, den der Erdtiefe entsteigenden Segen zu geleiten. In dieser Wesensfülle hat offenbar auch das alte Eleusis die Chariten empfunden; *CIA* I, 5 (zu benutzen bei v. Prott *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, 241 ff., 253) nennt Hermes und die Chariten mit unter den Göttern, denen man an den Eleusinien ein Opfer brachte.

Euripides, der ja von diesem Teil des Mythus absah, verwendet Musen und Chariten als Botinnen, die auf Zeus' Geheiß gleich dem Götterbittzug im homerischen Demeterhymnus zu Deo sich begeben. An Stelle der Moiren nennt er die Musen als Genossinnen der Chariten, da diese das Amt übernehmen sollen, die Göttin durch ihre Musik zu erheitern. Es ist erlesene Kunst in dieser Gruppierung bei Euripides. Ebenso kunstvoll fügt er den beiden Gruppen die Aphrodite bei, die ihren Reiz auf die Trauernde wirken läßt. Auch Aphrodite spielte in der orphischen Dichtung ihre Rolle, ihrer Natur nach als Helferin des Zeus und Begünstigerin der Ehe; das lehren Claudian, der aus einer reichhaltigen orphischen Tradition schöpft[1] und eine Reihe von allerdings unsicher gedeuteten Sarkophagen.[2] Neue sichere Stützpunkte für die Benutzung orphischen Gutes bei Euripides bietet weiter der neue orphische Traktat. In seiner durchaus von der alteleusinischen Auffassung abweichenden Prosadarstellung erwähnt[3] er Athene und Artemis, die mit ihren Waffen der Kore zu Hilfe eilen, jedoch durch Zeus daran gehindert werden. Denselben Bericht hat auch Claudian[4]; bei Euripides lauten die Worte:

μεταθῦσαν[5] *ἀελλόποδες*
ἃ μὲν τόξοις Ἄρτεμις, ἃ δ'
ἔγχει Γοργῶπις πάνοπλος.
αὐγάζων δ' ἐξ οὐρανίων
⟨Ζεὺς ὁ παντάρχας ἑδράνων⟩
ἄλλαν μοῖραν ἔκραινε.

Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchung zusammen, so hat Euripides das gesamte Personal seines Liedes, Aphro-

[1] I, 214 ff. 229 ff. Förster *R. u. R.* 94.

[2] Förster a. a. O. 135, 201 ff., 282; Müller-Wieseler[4] II, 222 ff.

[3] Kol. II f.; vgl. Ab. *Fragm.* 218 mit neuplatonischer Spekulation.

[4] I, 229 ff.; II, 18 ff., 204 ff., 223—235; III, 209 f. Daß Pallas und Artemis je in der orphischen Literatur, auch in ihren letzten Ausläufern, als Feindinnen Kores auftreten, ist ein Irrtum Försters (*R. u. R.* 42, 280 ff.).

[5] So ist überzeugend von Wilamowitz *Sitzungsber.* a. a. O. 871, 1 hergestellt.

dite, Chariten, in gewissem Sinn auch die Musen, ebenso Artemis und Athene dem ihm vorliegenden Koregedicht entnommen, und dieses Gedicht war orphisch.[1] Es ist nicht das einzige Mal, daß wir bei Euripides Berücksichtigung der Orphiker finden. Abgesehen von der bekannten Stelle im Hippolytos, an der Theseus seinem Stiefsohn seinen Umgang mit den Muckern vorwirft, die sich um den Namen des Orpheus scharen[2], ist auch das Chorlied in den Kretern[3], das die Propheten des Zeus Zagreus singen, voll von orphisch-pietistischen Anschauungen.

Weiter führt uns die bildende Kunst. Auf einer von M. Mayer rekonstruierten eleusinischen Giebelgruppe, die römischer Zeit angehört, sieht man Artemis und Athene, die dem Wagen des Hades folgen.[4] Die Giebelgruppe auf einem Sarkophag von Tanagra, den Curtius[5] veröffentlichte, bietet Demeter und Athene; Artemis wird wohl mit Recht von Curtius in der Athene folgenden Gestalt erkannt.[6] Aus ale-

---

[1] Was sonst bei dieser Gelegenheit im orphischen Traktat erzählt wird, bleibt ziemlich dunkel. Die Schweine am Donnerwagen, die Bücheler hineinbringen wollte, hat K. Fr. W. Schmidt *Wochenschr. für klass. Philol.* 1908, 281 ff. mit Recht beseitigt. — Daß aus der orphischen Sage in den homerischen Hymnus der Vers 424 interpoliert ist, ist längst gesehen; Pallas und Artemis können nicht unter und hinter den Okeaniden rangieren, außerdem setzt der Hymnus mit Vers 5 nur Okeanostöchter als Begleiterinnen der Kore voraus; Allen hätte den Vers nicht in übertriebenem Konservatismus halten sollen. Der orphische Traktat, der in Kol. II den Nymphenkatalog mit den Versen des homerischen Hymnus zitiert und der hier als vollgültigerer Zeuge neben dem häufig interpolierten Mosquensis eintritt, hat denn auch diesen Vers nicht, was Bücheler mit Recht als selbstverständlich bezeichnet. Schließlich mache man sich die Unmöglichkeit klar, daß die Reliefs des Hyakinthosaltars (s. u.) und Euripides mit seinem ausgeführten Bilde auf den dürftigen Einschub des Hymnus zurückgehen sollen. [2] vs. 950.

[3] *frag.* 472 N.[2], vgl. v. Wilamowitz *Berl. Klassikertexte* V, 2, S. 77 f. [4] *'Eφ. ἀρχ.* 1893 Taf. 14.

[5] *Abhandl. Berl. Akad.* 1878, 28 ff. Taf. 1.

[6] Vom Tempel in Megalopolis erwähnt Paus. VIII, 31, 2, daß vor den Statuen der Demeter und Soteira von Demophon von Messene zwei

xandrinischer Zeit gehört hierher die Hartwig noch unbekannte, gesicherte Darstellung des Raubes auf einem 'Megarischen' Becher.[1] Die Gestalt unmittelbar hinter dem Wagen ist nicht ganz sicher zu benennen, wahrscheinlich ist es Demeter; hinter ihr eilen, durch die Attribute unzweifelhaft gekennzeichnet, Athene, Hekate und Artemis. Eine Reihe von göttlichen Gestalten verbindet beim Raube auch der dem fünften Jahrhundert angehörige, von Hartwig[2] rekonstruierte eleusinische Skyphos. Eine der Personen ist Hartwig geneigt als Artemis anzusprechen; eine zweite oberhalb des Rückens der Pferde, d. h. auf höherem Terrain stehende faßt Hartwig vermutungsweise als Demeter auf; die letzte ist zu zerstört, um einen Schluß auf Athene zuzulassen. Dagegen finden wir unzweifelhaft die gesamte Euripideische Personengruppe am Hyakinthosaltar in Amyklai. Es ist auf Grund des Pausaniastextes[3] und nach der Behandlung durch Klein[4] und Furtwängler[5] nicht mehr zweifelhaft, daß der Reliefschmuck des eigentlichen Altares an drei Seiten angebracht war, deren eine, wahrscheinlich die Vorderseite, enthielt *Δημήτηρ καὶ Κόρη καὶ Πλούτων, ἐπὶ δὲ*

---

kleine Mädchen angebracht waren, die einige für die Töchter des Künstlers hielten, während andere in ihnen Athene und Artemis sahen, die mit der Kore Blumen gepflückt. Daß wir es in Wahrheit mit dekorativen karyatidenartigen Frauenfiguren zu tun haben, hat Robert *Herm.* XXIX, 1894, 431 gezeigt. Für die Zeit des Künstlers scheint man sich jetzt auf das zweite vorchristliche Jahrhundert zu einigen: Watzinger *Magnesia a. M.* 183, J. C. Thallon *Amer. Journ. of arch.* X, 1906, 302 ff., Dickins *Annual of Brit. school* XII S. 109 ff., 111.

[1] Murray *Journ. of hellen. stud.* XXII, 1902, 2 ff.

[2] *Athen. Mitt.* XXI, 1896, 377 ff. Taf. 12. Hartwig nimmt hier eine strenge Sonderung vor in der großen Fülle von Bildwerken, die früher mit zu laxer Kritik auf den Raub bezogen wurden. Für die Anodos hat derselbe Forscher eine Säuberung vorgenommen *Röm. Mitt.* XII, 1897, 89 ff. 95 und hat dargetan, daß wir gegenwärtig drei sichere Darstellungen der Wiederkehr der Kore auf attischen Vasen des 5. Jahrhunderts besitzen.

[3] III, 19, 4. [4] *Arch.-epigr. Mitt.* IX, 1885, 145.

[5] *Meisterw.* 691 ff.

αὐτοῖς Μοῖραί τε καὶ Ὧραι[1], *σὺν δέ σφισιν Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρτεμις· κομίζουσι δ' ἐς οὐρανὸν Ὑάκινθον καὶ Πολύβοιαν.* Die Gruppierung ist wohl durchdacht: in der einen Ecke der Frontseite Pluto-Demeter-Kore, in der anderen Hyakinthos-Polyboia; die in der Mitte vereinigten Gottheiten sind beteiligt nach der einen Seite hin am Raub und der Wiederaufführung der Kore, nach der anderen Seite werden sie zu Geleitern einer zweiten Anodos, nämlich der des Paares Hyakinthos-Polyboia.[2] Erst mit dieser Erkenntnis der doppelten Mission der Binnengruppe kommt Zusammenhang und Sinn in die Komposition dieser Altarfront.[3] Die Reliefs der beiden Altarseiten stellen ebenfalls Auferstehungsszenen dar; auf der einen die der Semele, die Dionysos führt[4], auf der anderen die Einkehr des Herakles in den Himmel.[5] Die Zeit des Bathykles, dem man wohl einstimmig neben dem eigentlichen Thron auch die Reliefs des Altars zuschreibt, wird heute von den Archäologen gegenüber früherer Zuhochdatierung möglichst an das Ende des sechsten Jahrhunderts gerückt.[6] Das führt uns also in die Zeit des Peisistratos, für die somit die Existenz

---

[1] Wir finden hier die Horen, wo Euripides die Chariten nennt. Wer die Einleitung von Wilamowitz zu seiner Übersetzung der Eumeniden (*Griech. Tragöd.* II, 209 ff.) in sich verarbeitet hat, wird in diesem Wechsel nur Vertrautes wiederfinden.

[2] Sie sind ihrer Natur nach chthonische Gottheiten, Rohde *Psyche*[2] I, 137 ff.

[3] Damit erledigen sich die Zweifel der Archäologen (Robert *P. W.* III, 134, wo mehr Material), ob man vielleicht Demeter, Kore, Pluto abtrennen und zur Semele-Dionysosszene, d. h. auf eine der Nebenseiten des Altars ziehen solle. Übrigens macht das schon die Pausaniasinterpretation recht unwahrscheinlich.

[4] Man erinnere sich der lernäischen Sage Paus. II, 37, 5.

[5] Bei dieser drei-, ja vierfachen Auferstehungsszene am Altar und der Bedeutung dieses Motivs für die Frontseite wird der Gedanke von Wernicke *P. W.* II, 1360, daß der Künstler nur einen Götteraufzug, eine Prozession, etwa wie die Menschen des Parthenonfrieses sie bilden, habe darstellen wollen, und daß erst spätere Interpreten den Gedanken der Apotheose hineingetragen, vollends hinfällig.

[6] Robert a. a. O. 136; s. Korrekturnote unten S. 446.

einer orphischen Gestaltung der Sage sowie eines orphischen Gedichtes, das sie behandelte, und das schon Euripides benutzte, nachgewiesen ist.

Aufnahme gefunden hat die orphische Sagenversion auch in der sizilischen Demetersage, wie wir sie bei Timaios[1] lesen. Es heißt da *Ἀθηνᾶν τε καὶ Ἄρτεμιν συντρεφομένας συνάγειν μετ' αὐτῆς* (sc. *Κόρης*) *τὰ ἄνθη καὶ κατασκευάζειν κοινῇ τῷ πατρὶ Διὶ τὸν πέπλον.*[2] Dieselbe orphische Tradition kennt auch Ovid[3]; sie war, wie in anderem Zusammenhang dargelegt werden wird, durch Vermittlung eines wohl Kallimacheischen Gedichtes vom Raube den Römern bekannt geworden. Wir können die sizilische Sage nicht weit über Timaios verfolgen. Er selbst zitiert zwar *πολλοὺς τῶν ἀρχαίων συγγραφέων*[4] *καὶ ποιητῶν* als Zeugen; namhaft macht er nur den jüngeren Karkinos, der zur Zeit des Dionysius II. in Sizilien war[5]; daß dieser von Euripides abhängt, ist oben bemerkt. Ältere poetische Gestaltungen der sizilischen Sage hat Timaios offenbar nicht gekannt; nichts nötigt uns, an die Existenz alter Gedichte mit der sizilischen Sagenversion zu glauben. Jedoch ist es nicht befremdlich, daß wir in der sizilischen Sage orphische Elemente finden[6]; hatte doch schon die Aufdeckung eines orphischen Demeterhymnus auf einem Goldblättchen von Thurii erwiesen,

---

[1] Diod. V, 2—5, vgl. Cicero *in Verr.* IV c. 48 ff., Geffcken *Timaios* S. 62 f.

[2] Diod. V, 3, 4. Danach Spätere öfters, Valer. Flacc. 5, 343 ff., Statius *Ach.* 2, 150, Gruppe *Griech. Myth.* 1184, 8. Das Weben des Gewandes ist für die Orphiker durch Porphyr. *de antr. nymph.* 14 bezeugt; auch Claudian kennt den Zug aus seinen orphischen Überlieferungen (I 246 ff.; III 155 ff.); er beschränkt sich noch auf eine schlichte Schilderung der auf dem Gewande dargestellten Gegenstände; bei Proclus (Ab. *fragm.* 211) hat sich die Spekulation daran geheftet.

[3] *Metam.* V, 375.

[4] Das zielt nicht auf voll ausgeführte Darstellungen älterer Gewährsmänner, sondern auf kurze Hindeutungen nach Art von Pind. *Nem.* I, 13 ff.

[5] Diog. Laert. II, 63.

[6] So begreift es sich auch, daß die spätere orphische Tradition Sizilien wenigstens so weit in ihre Kreise aufnimmt, daß Demeter, als sie vom Raube hörte, aus Sizilien herbeigeeilt kommt (*Orph. Trakt.* Kol. III, 15).

daß „für die Bedürfnisse des starken Jenseitsglaubens der unteritalischen Bevölkerung der alte Demeterdienst und -Mythus sich vermischten mit dem weitgehenden Synkretismus des orphischen Glaubens“.[1] Weiter hinauf finden wir orphische Einflüsse in Unteritalien schon bei Pythagoras.[2]

Orphische Poesie des sechsten Jahrhunderts war durch Rückschlüsse wie durch die Überlieferung bereits bekannt. Die Umwandlung der Hesiodischen Theogonie im orphischen Sinne konnte nach der Sitte der Zeit nicht anders als in Versen niedergelegt werden. Von Onomakritos selbst ist der Titel eines Gedichtes 'Weihen' überliefert[3], auch behandelte er dichterisch die Zerreißung des Dionysos durch die Titanen.[4] Wir haben keinen Grund, an der Echtheit dieser Nachrichten zu zweifeln; die Fälschung der Musaiosorakel durch Onomakritos, die Lasos diesem nachwies, war schon dem Herodot[5] bekannt. In den Kreisen des Onomakritos werden wir auch die Verfertiger der orphischen Demeterpoesie suchen. Ein berühmtes attisches Geschlecht, die Lykomiden, stand gerade in Peisistratischer Zeit in hohem Ansehen, wie ein diese Zeit repräsentierender Krater[6] gezeigt hat, der den Eponymen

---

[1] Diels *Festschr. für Gomperz* S. 14.

[2] Rohde *Psyche*² II, 106 ff., Diels *Ein orphischer Totenpaß, Festschr. für Kleinert,* Berlin 1907, 2.

[3] Suid. s. v. Ὀρφεύς. [4] Paus. VIII, 37, 5. [5] Herod. VII, 6.

[6] Das bedeutsame rotfigurige Gefäß, im Perserschutt der Akropolis gefunden (Tsuntas Ἐφ. ἀρχ. 1885, Taf. 11 u. 12, Brueckner *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 200 ff.) zeigt als Vertreter Athens die vier Könige Orneus, Pallas, Nisos und Lykos. Brueckner hat, mit Berufung auf die Ausführungen von Wilamowitz (*Herm.* IX, 323) zutreffend dargelegt (202 ff.), daß dieser Krater den Zustand der Peisistratischen Zeit illustriert, und hat mit Recht darauf hingewiesen, welche neuen Momente zu den schon vorhandenen wir durch den Akropolisfund für die Bedeutung der Lykomiden in Peisistratischer Zeit gewinnen. Brueckner möchte den Onomakritos selbst diesem Geschlechte zurechnen. Auf die Lykomiden verweist auch H. Diels *Vorsokr.* II² S. 479, der sich angesichts des neuen Papyrusfundes ebenfalls dahin ausspricht, daß die Orphiker des 6. Jahrhunderts der Koresage eine besondere Fassung gegeben haben.

dieses Geschlechtes, Lykos, unter den vier attischen Königen nennt. Dies Geschlecht, das seine mystischen Kulte in Phlya hatte, das die Weihen der Großen Göttinnen nach Messenien übertrug, das ein Kultbuch mit Hymnen auf Demeter und Kore besaß, hatte seit alters zu der eleusinischen Göttin enge Beziehungen.[1] Wer will ermessen, wieviel schon in älteren Zeiten, von solchen Geschlechtern ausgehend, geschaffen und gestaltet wurde, was nun, aus seinen ursprünglichen Zusammenhängen gerissen, bruchstückweise hier und dort uns entgegentritt?

Ein zweiter Weg, der geeignet ist, uns zu den Ursprüngen altorphischer Demeterpoesie zu führen, nimmt seinen Ausgang von einer der Hauptpersonen des orphisch-eleusinischen Kreises, von Dysaules. Clemens von Alexandreia berichtet uns bei einer Schilderung von Demeters Irren: *ᾤκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα αὐτοῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπός τε καὶ Εὐβουλεὺς κτλ. ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει*, folgt Verszitat.[2] Clemens hatte also ein orphisches Gedicht vor Augen. Derselben Quelle gehört, wie schon Lobeck sah[3], die Notiz an *βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ χάσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν.*[4] Dasselbe oder ein verwandtes Gedicht zitiert Pausanias: *Ὀρφέως δὲ . . . Εὐβουλεῖ καὶ Τριπτολέμῳ Δυσαύλην πατέρα εἶναι, μηνύσασι δέ σφισι περὶ τῆς παιδὸς δοθῆναι παρὰ Δήμητρος σπεῖραι τοὺς καρπούς.*[5] Genaueres

---

[1] Toepffer *Att. Gen.* 208. 210ff.

[2] Clem. *Protrept.* S. 15f. Stähl.; dazu das von Rohde *Rhein. Mus.* XXV, 1870, 549 (= *Kl. Schrift.* II, 355ff.) edierte Lukianscholion.

[3] *Aglaoph.* 832, vgl. Maaß *Orpheus* 182f. (94f., 109f., 194).

[4] Clem. a. a. O. S. 14.

[5] Paus. I, 14, 3. Dazu Schol. zu Aristides Panath. 105, 11 *Δημήτηρ παρὰ Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου τὸν ἡρπακότα μισθὸν αὐτοῖς ἀποδίδωσι τῆς μηνύσεως τὸν σῖτον.*

über den Wohnsitz des Dysaules und seiner Familie lehrt uns die Angabe, die Hippolytos[1] der von ihm benutzten, etwa Hadrianischer Zeit angehörigen Schrift der Naassener entnimmt, es sei Dysaules, der Urmensch, *οἰκήτωρ Ῥαρίας*, des heiligen Feldes der Göttin gewesen. Das gleiche Ehepaar kennt nun

[1] *Refut. haeres.* V, S. 96 ed. Miller. Überliefert ist in dem Urmenschenkatalog *Δίαυλον*, was bereits Welcker *Griech. Götterl.* II, 473 und unabhängig von ihm v. Wilamowitz *Herm.* XXXVII, 1902, 331 f. verbesserten. Die seit Schneidewin geltende Auffassung, daß der Katalog ein Stück Pindarischer Poesie wiedergebe, ist endgültig erledigt, nachdem v. Wilamowitz a. a. O. das Stück als Prosa erwiesen und Reitzenstein *Poimandres* S. 83 und 101 f. die dort niedergelegte *Ἄνθρωπος*-Lehre in großen Zusammenhang gerückt hat. Dysaules ist also für Pindar nicht zu belegen. — Sei bei dieser Gelegenheit noch der andere Irrtum zerstört, es habe Pindar ein besonderes Gedicht vom Koreraube verfaßt (Förster *R. u. R.* 6 und 63 f.). Paus. IX, 23, 2 ff., 25, 3 erwähnt im Anschluß an eine Reihe von Notizen aus Pindars Leben, die er aller Wahrscheinlichkeit nach Plutarch verdankt (einen *βίος Πινδάρου* Plutarchs erwähnt der Lampriaskatalog bei Treu S. 8 Nr. 36, auch verweist die Pindarvita bei Eustathius, Westermann *Biogr.* S. 90 ff. auf Plutarch; Benutzung des Plutarch durch Pausanias für die Viten des Philopoimen und Epaminondas ist nachgewiesen durch Nissen *Krit. Stud.* 287, v. Wilamowitz *Herm.* 1874, 439, Kalkmann *Paus.* 23, 3), einen Hymnus des Dichters auf Demeter (Schroed. *frg.* 37 *ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι ἄλλαι τε ἐς τὸν Ἅιδην ἐπικλήσεις καὶ ὁ χρυσήνιος, δῆλα ὡς ἐπὶ τῆς Κόρης τῇ ἁρπαγῇ*). Die verkürzten Viten bieten heute als Anfangsverse nur noch *πότνια θεσμοφόρε χρυσάνιον*; sie müssen noch einige Worte mehr enthalten haben, da Pausanias ja mehrere Epitheta des Hades darin fand. „Hehre, Thesmophoros, die du den Hades mit goldenem Zügel, den *κλυτόπωλος*, zum Eidam hast", so etwa mag das Pindarische Gedicht begonnen haben. Plutarch wird *χρυσήνιος* selbst erklärt haben; daß ein Zetema vorliegt, beweisen Hesych und Suid. s. v.; schwer verständlich ist die Verwendung des Wortes bei Artemis Z 205; bei Aphrodite (Sophokl. *Öd. Kol.* 693) ist die Bedeutung leichter zu erkennen; die Göttin der Liebe hält die Menschen an ihrem Zügel. Pindar hat natürlich mit den Anfangsworten seines Gedichtes auf den Raub angespielt; mehr dürfen wir, wie mir v. Wilamowitz einmal im Gespräch mit Recht vorhielt, durchaus nicht schließen. Daß er ihn zum Gegenstand eines ganzen Gedichtes gemacht, folgt weder, noch ist es wahrscheinlich. Damit fallen auch Försters weitere Hypothesen über das Lokal des Raubes bei Pindar, das aus *Olymp.* VI, 94 f. zu erschließen sei (a. a. O. S. 64). Hier erwähnt der Dichter in einem Gedicht an den sizilischen Herrscher die

in Eleusis als Autochthonen schon der Isokratesschüler Asklepiades von Tragilos[1]: *Ἀσκληπιάδης τὸν Δυσαύλην αὐτόχθονα εἶναι φησί, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτογόνην καὶ Μίσαν*[2], die Söhne werden hier nicht genannt. Da des Asklepiades Werk eine Sammlung älteren Stoffes, tragischen und lyrischen, ist[3], weist uns diese Angabe aller Wahrscheinlichkeit nach über das vierte Jahrhundert hinaus.[4]

Was lehrt uns nun der Name des Heros für seine Geschichte? Öfters hat man Dysaules als eine 'orphische Verdrehung'[5] aus einem vorauszusetzenden Disaules gedeutet, in dem man eine Parallele zu dem Pheneatischen Trisaules[6] sehen

syrakusanische Feier, die er mit deutlichem Hinweise als solche kennzeichnet (v. Wilamowitz *Isyllos* 169, 24). — Pindar persönlich hatte zu Demeter nahe Beziehungen; hatte er doch neben seinem Hause ihr und Pan Altäre geweiht; an diesen will er für den kranken Hiero beten (*Pyth.* III, 77 f.). In dem Kultlied auf sie (*frg.* 95 Schroed.) nennt er Pan Diener der Göttin, eben weil er selbst ihn mit Demeter im Kult vereinigt; Parallelen bringt Paus. VIII, 42, 3; 37, 2, 11 aus Phigaleia und Lykosura. Pindar selbst nennt die von ihm verehrte Göttin *μάτηρ*, demzufolge redet Paus. IX, 25, 3 von einem Heiligtum der Meter Dindymene neben Pindars Haus, während die Vita von Demeter spricht. Es ist aber von Wilamowitz (*Griech. Tragöd.* II, 214, 1; vgl. *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1901, 1298, 1) mit Recht darauf hingewiesen worden, daß diese „Mater neben Pindars Haus ursprünglich keine andere gewesen zu sein braucht als die Demeter überall in Böotien; sobald sie bloß Mater ward, war sie zugleich Kybele". Auch Herodot (VIII, 65), wenn er vom Zuge der Mysten nach Eleusis spricht, sagt *μητρὶ καὶ τῇ κούρῃ*.

[1] *Tragod.* B. 4 bei Harpokr. s. v. *Δυσαύλης*.

[2] Überliefert *Πρωτονόην καὶ Νίσαν*; *Μίσαν* gebessert von Ch. Müller *F. H. Gr.* II, 339, 3, *Πρωτογόνην* von Dieterich *Philol.* LII 1894, 2 Anm. 6, wo mehr über das Wesen der Mise. Dazu Tümpel in Roschers *M. L.* II, 3023 ff.

[3] v. Wilamowitz *Analect. Euripid.* 181, 3.

[4] Dysaules war auch erwähnt bei Deinarchos *ἐν τῇ περὶ τῆς ἱερείας διαδικασίᾳ* (Harpokr. a. a. O. = Sauppe *Orat. Att.* II, 334, 30) und bei Palaiphatos (Harpokr. a. a. O.), der ebenfalls die Bewirtung kennt; weiter natürlich ist er den orphischen Hymnen vertraut; XLI 6 ist Eubuleus, Sohn des Dysaules, Geleiter der Demeter in die Unterwelt.

[5] Schneidewin *Philol.* I, 429 ff., Welcker *Griech. Götterl.* II, 473, Gruppe *Griech. Myth.* 1173, 4, Stoll in Roschers *M. L.* I, 1208.

[6] Paus. VIII, 15, 4.

wollte. Im Gegensatz zu dieser ganz willkürlichen Annahme, gegen die sich auch O. Kern[1] ablehnend verhält, ist anzuknüpfen an eine ältere Erklärung Prellers[2], der auf *δυσαυλία* und *δύσαυλος* verweist. Doch ist seine Deutung, der Name „verrate das Unwirtliche der Lebensart, welche Demeter vorfand", noch zu weit gefaßt. Dysaules ist der, „der eine arme Hürde hat". So sagt der Herold in Aischylos' Agamemnon[3], auf den Schiffen sei für die Soldaten eine *δυσαυλία* gewesen, die Kabinen zu eng und zu schmal. Das Chorlied in der Antigone[4], das den menschlichen Fortschritt preist, führt aus, der Mensch lernte zu vermeiden *δυσαύλων πάγων ὑπαίθρεια βέλη*, die Pfeile der Nachtfröste, die einen treffen, wenn man ein schlechtes Obdach hat.[5] Auch die Lexikographen bringen das Wort richtig mit *αὐλή* in Verbindung.[6] Es ist nicht unwichtig festzustellen, daß das Wort resp. der Stamm, der ihm zugrunde liegt, gerade dem fünften Jahrhundert in der gekennzeichneten Bedeutung angehört; später wird es nur noch einmal von dem Juden Philo[7] verwandt.

Der Name des Dysaules ist ein redender; folglich, so alt wie er selbst ist, ist die Geschichte, die er verkörpert, die Geschichte vom bedürftigen Wirte der Göttin. Man versteht, wie der Bewohner der armen Hürde unter die Urmenschen gerät. Daß wir mit Recht aus dem Namen des Heros einen Schluß auf eine Geschichte ziehen, die er verkörpert, wird bestätigt durch eine merkwürdige Ausgestaltung der eleu-

---

[1] *P. W.* V, 1889. [2] *Demeter und Persephone* 135.

[3] vs. 555 W. [4] vs. 356 ff.

[5] Nicht, wie man in Kommentaren liest, „wobei sich's schlecht übernachtet".

[6] Hes. s. v. *αὐλή· λέγεται καὶ αὖλις καὶ σύνδετον δύσαυλις, οἰκήτωρ αὐλίτης, αἱ δ' ἐν τοῖς ἀγροῖς οἰκήσεις αὔλια.*

[7] Philo bei Cohn I S. 262, 24 *χαμευνίαις καὶ δυσαυλίαις*. Sophokles im Alexandros (N² 92) soll *δύσαυλος* für *δυσαύλιστος* gebraucht haben. So auch in spielender Verwendung Antipater (*Anth. Pal.* IX, 266): Hyagnis muß die *δύσαυλος ἔρις* seines Sohnes Marsyas gegen Apollo beweinen; dabei leidet er als Vater wie auch als Erfinder der Flöte.

sinischen Sage, der wir in späterer Literatur begegnen, und die erst jetzt ihr rechtes Licht empfängt. Im Gegensatz zum Homerischen Demeterhymnus, dem Keleos ein König ist, spricht Vergil[1] von der virgea vilisque supellex des eleusinischen Wirtes, und bei Ovid[2] ist die ganze Schilderung darauf aufgebaut, daß Demeter in Eleusis zu armen Leuten in eine ärmliche Hütte einkehrt. Der Besitzer, ein einfacher Hirt, kommt vom Lande zu seiner dürftigen Behausung; er selbst hat sich Holz für seinen Herd gesucht; sein Töchterchen treibt die Ziegen; er bittet die Göttin

tecta suae subeat quantulacumque casae,

und wiederum, als sie nicht folgen will,

surge nec exiguae despice tecta casae.[3]

Das ist die Sage vom Dysaules; wenngleich die Namen der Wirte die alten Heroennamen des Keleos und der Metaneira sind. Wie an anderem Orte gezeigt werden wird, war darin ein von Ovid benutztes alexandrinisches Gedicht vorangegangen, das sich in gewissen Zügen an den homerischen Hymnus anschloß und aus ihm auch die Namen des Elternpaares beibehielt, für die Schilderung der Aufnahme der Göttin und der Zustände in Eleusis jedoch an Stelle der geläufigeren des Hymnus die entlegenere orphische Tradition heranzog.[4] Es trifft sich glücklich, daß wir letztere, freilich infolge der Lückenhaftigkeit des Textes nur in leiser Andeutung, jetzt auch direkt in dem neuen orphischen Traktat lesen; hier heißt es von Demeters Wirt *εἰς [τὴν πόλιν* Bücheler; vielleicht *τὴν αὐλὴν ἀνα]βάντος ἐξ ἀγροῦ*[5]: er kehrt vom Felde heim wie bei Ovid. Der Name des Mannes ist aus den dürftigen Spuren kaum kenntlich. Keleos hielt Schubart für 'möglich'; stimmt das,

---

[1] *Georg.* I, 165. [2] *Fast.* IV, 507 ff. [3] vs. 516. 526.

[4] Auch das oben S. 428 Anm. 5 zitierte Aristidesscholion nennt den Keleos statt des Dysaules.

[5] Kol. VII.

so läge die gleiche Vermischung der Personen vor; vielleicht dürfen wir aber hier auf den βραβευτὴς Δυσ[αύλης[1] nicht kurzerhand verzichten; es kann doch kein Gegengrund sein, daß wir ihn bei unserer lückenhaften Kenntnis in der im Traktat vorausgesetzten arg zerstörten Situation nicht kennen.

μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής

sagt der orphische Plutonhymnus vom Dysaulessohn Eubuleus.[2] Dazu kommt, daß die Wirtin im Traktat Baubo[3] heißt, die sich zu Dysaules stellt wie Metaneira zu Keleos.

Für die orphische Sage vom Dysaules ist bedeutsam die entgegen der homerischen Version ausgesprochene Begründung, weshalb Dysaules und die Seinen der Segnungen der Göttin teilhaftig werden. Der homerische Hymnus ist wenig bekümmert um eine Motivierung; die unerkannt einkehrende Göttin spendet um keines auf die geraubte Tochter bezüglichen Dienstes willen ihre Gnadengaben.[4] Hier liegt

[1] Kol. III, 10. [2] *Orph. Hym.* XVIII, 16.

[3] Kol. IV. Baubo wird IV, 3 βασίλισση genannt, um anzudeuten, daß sie nicht wie Iambe, mit der sie häufiger verglichen wird, eine Dienerin, sondern die Herrin im Hause ist. Hinfällig sind die Darlegungen von Vick *Untersuchungen zum Homerischen Demeterhymnus,* Doberan 1908 S. 13f., der Baubo aus dem Traktat eliminieren möchte. — Einen weiteren Nachklang der Sage vom armen Wirt der Demeter gibt Nonnos *Dionys.* XXXXVII, 50 mit dem Keleos γειοπόνος; derselbe XXVII, 285 εὐάροτος. Nonnos setzt den Keleos als Vertreter der Demetergabe in Parallele zu Ikarios, dem Spender des Weines. Merkwürdig ähnlich das rhodische Epigramm des dritten nachchristlichen Jahrhunderts (*I. Gr.* XII, 780) vom Athenepriester Aglaochartos aus Lindos, γιοπόνος μὲν ἔην Κελεὸς Δημήτερος ἁγνῆς, der auch seinerseits den Ikarios hinzuzieht. γιοπόνος ist auch der Priester selbst, insofern er das Kultland der Göttin bestellt (779; vgl. 781. 783). Nonnos XXI, 97 γειοπόνοι ἄνεμοι in anderer Verwendung. Orphische Demetersage bei Nonnos auch VI, 155ff.

[4] Eine der Stellen, an der der homerische Hymnus seiner jetzigen Form nach auseinanderbricht, ist um vs. 95. Nachdem die Göttin durch Helios den Namen des Räubers erfahren, wendet sie sich den Städten der Menschen zu; dazu verwandelt sie ihre Gestalt. Und niemand erkannte sie (γίνωσκε 95) πρίν γ' ὅτε δὴ Κελεοῖο δαΐφρονος ἵκετο δῶμα

ihr nur daran, einen Tempel in Eleusis zu erhalten. Anders die orphische Sage. Triptolemos und Eubuleus, so heißt es nach Pausanias' Zeugnis bei Orpheus, haben der Göttin die Stätte des Raubes gezeigt; die Herde des Eubuleus, fügen Clemens und Rohdes Lukianscholion hinzu, versank mit in die Erde, als Pluto mit der Braut wieder in den Boden einfuhr. Zum Lohne für ihre der Göttin wichtige Mitteilung erhielten die Eleusinier die Gabe der Feldfrüchte. Die orphische Sage spiegelt mit dieser Betonung von Verdienst und Lohn, von Abhängigkeit und Gnade, Armut und Erhöhung deutlich die veränderte Lage wider, die wir gegenüber dem sorglosen Heroen- und Königsglanz einer älteren Zeit als das besondere Signum orphischer Weltanschauung besonders auch aus der Jenseitslehre dieser Sekte kennen.

Die Dysaulessage, wie wir sie entwickelt, ergibt eine für Eleusis wichtige weitere Konsequenz. Der Raub, wenn eleusinische Bewohner seine Stätte der Göttin zeigen, muß nunmehr auf eleusinischem Boden selbst spielen. Das ist ein wesentlicher Gegensatz zu dem Mysion[1] des homerischen Hymnus. Dysaules-

(96). Ja, wird sie denn dort erkannt? Mutter und Töchter erblicken eine alte Frau: *οὐδ' ἔγνων· χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὁρᾶσθαι* (111). Muß die Göttin nicht erst kurz vor ihrem Abschied ihren Namen nennen (268), ein Schritt, durch den sie sich selbst kenntlich macht und auch überall sonst kenntlich gemacht hätte? Noch mehr. Weshalb geht Demeter nach Eleusis? Nicht der Tochter wegen; Helios hat ihr ja schon den Räuber verraten. Die Geraubte wiederbringen können die Eleusinier bei aller Frömmigkeit nicht. Mit keiner Silbe fragt die Göttin auch in Eleusis nach ihrer Tochter; den Eleusiniern gegenüber sind diese und ihr Geschick völlig vergessen. Höchstens für die freundliche Aufnahme der Irrenden, nicht für ihren Eifer um die Verlorene werden die Eleusinier belohnt. Die Partie um vs. 305 führt vor ähnliche Diskrepanzen. Eine Interpretation des Hymnus, die ich hier nicht vorlegen kann, führt dazu, die Verbindung verschiedener Komplexe in diesem Gedichte zu konstatieren, deren Sonderung einen Rückschluß zuläßt auf ältere reichere hieratische Poesie in Eleusis, die der Verfasser des Hymnus in einem Gefäße zusammenführt.

[1] Vgl. die frühere Abhandlung oben S. 285 ff., 300. Um irrtümlicher Auffassung dieser Ausführungen vorzubeugen, möchte ich scharf das Eine

sage und die neue Lokalisation des Raubes hangen untrennbar aneinander; läßt sich für eine von beiden ein sicheres zeitliches Moment gewinnen, so ist damit für die andere die gleichzeitige Existenz gewährleistet. Für Dysaules wies Asklepiades ins fünfte Jahrhundert hinauf; den positiven Beweis für die eleusinische Lokalisation des Raubes ebenfalls im fünften Jahrhundert liefert ein Vasenbild. Hartwig[1] hat aus Scherben, die er aus dem heiligen Bezirk in Eleusis auflas, den schon oben erwähnten Skyphos zusammengesetzt, der den Hades darstellt, wie er, die Geraubte im Arm, zur Unterwelt einlenkt; die Rosse sind schon zur Hälfte des Körpers in den Erdboden versunken. Dieser Skyphos, der, wie sein Finder betont, die seinerzeit in Eleusis geläufige Vorstellung wiedergibt, belegt uns Eleusis als Raubstätte für das V. Jahrhundert. Als letztes Glied dieser Beweiskette bietet sich der orphische Plutonhymnus, der es ausdrücklich bezeugt, daß nach orphischer Auffassung der Raub in Eleusis selbst geschah; es heißt da von Pluto-Eubuleus

τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον
δήμου Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἰσ' Ἀίδαο.[2]

hervorheben, daß das Nysion keine mechanische Textverderbnis in dem „homerischen" Hymnus darstellt, also von einem künftigen Herausgeber dieser Hymnensammlung nicht angetastet werden darf. Es ist vielmehr gerade für diese Brechung des eleusinischen Gedichtes charakteristisch, daß in ihr durch die Rhapsodentradition das bekanntere dionysische Lokal an Stelle des originalen argolischen sich einschlich, was einen scharfen Gegensatz hervorruft zu der sonstigen Auffassung des Gedichtes selbst, das Dionysos in Eleusis nicht kennt. Dagegen ist das Mysion nachgewiesen für eine andere Brechung des Gedichtes, die wir Pamphos nennen. Gezeigt ist ferner, daß der Sache nach allein das Mysion als ältester Sitz des Koreraubes zu gelten hat. Das Urexemplar des eleusinischen Demetergedichtes, das sowohl dem Pamphos wie dem Homer und den anderen uns schwerer greifbaren Parallelredaktionen zugrunde lag, hat natürlich Mysion gelesen.

[1] *Athen. Mitt.* XXI, 1896; 377 ff. Taf. 12.

[2] XVIII, 14 f. Der orphische Hymnus läßt Pluto auf einer fernen Wiese jenseits des Meeres hervorbrechen und von da nach Eleusis fahren, wo er die Kore in den Boden hineinführt. Gepackt hat er sie schon an der Stelle, wo sie spielte; so konnte denn eine ungenauere Wiedergabe

Nun stehen wir auf gesichertem Boden. Im fünften Jahrhundert existierte bereits eine orphische Dichtung, nach der Eleusis Ort des Koreraubes ist; der Urmensch Dysaules und seine Familie hatten dem Schauspiel beigewohnt und ihr Mitwissen der Demeter verraten, als sie in dem ärmlichen Haus auf dem Rarischen Felde ihre Einkehr hielt. Zum Dank spendet die Göttin die Segnungen der Kultur. — Prüfen wir die einzelnen Elemente dieser Sage.

1. Eine zwiefache Tradition scheint sich für die genauere Stelle der Einfahrt auf eleusinischem Boden entwickelt zu haben. Zunächst wird man an die Höhlen im Akropolisfelsen beim sog. Plutonion im heiligen Bezirk denken[1], dem Sitz der unterirdischen Gewalten; ϑεός und ϑεά haben hier gehaust[2], vielleicht bezeichnete die Ἀγέλαστος πέτρα[3] hier den Eingang ins unterirdische Reich.[4] Eine zweite Stätte nennt Pausanias; am Erineos, dem wilden Feigenbaum, nahe dem eleusinischen Kephisos sei Kore geraubt worden.[5] Milchhöfer[6] suchte diesen

sagen, bei Orpheus sei Kore am Okeanos geraubt worden (*Schol. Hesiod. Theog.* 914 = Abel *frg.* 212). Eine besondere orphische Tradition ist das kaum.

[1] Rubensohn *Mysterienheiligtümer* S. 18.

[2] Die Bruchstücke des Weihgeschenkes des Lakrateides an diese beiden Götter sind zum Teile im „Plutonion" zutage gekommen (Philios Ἐφ. ἀρχ. 1886 S. 24ff. Taf. III; jetzt nur zu benutzen in der scharfsinnigen Rekonstruktion durch Heberdey und Reichel *Festschr. für Benndorf* S. 111ff. und bei Svoronos *Journ. intern. d'archéol numism.* IV, 1901, 487ff. Taf. 18/20).

[3] Daß sie an der Kallichoros lag, sagt die Apollodorische Bibliothek I, 30 W. Es scheint hier alles in Ordnung; mit Hiller v. Gaertringen *P. W.* I, 2378 eine Verwechselung von Kallichoros und Parthenion in der Bibliothek anzunehmen, sehe ich keinen Grund.

[4] Vorausgesetzt, daß Rubensohn *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, 46ff. mit seiner Ansetzung recht hat; gewichtiger Widerspruch gegen die Lokalisierung im heiligen Bezirk bei Pringsheim *Archäol. Beitr. zur Geschichte des eleusinischen Kults* S. 66, 3.

[5] Paus. I, 38, 4, Wellmann *De Istro Callimacheo* S. 89, Rubensohn a. a. O. 49. O. Kern, der in seinem neuen Programm *Eleusin. Beitr.*, Halle 1909, die eleusinischen δρώμενα einer fördernden Behandlung unterzieht, nimmt S. 6f. für diese eleusinische Stätte mit Wahrscheinlichkeit mimische Darstellungen des Koreraubes an.

[6] Text zu den Karten Attikas VII/VIII S. 22.

Punkt zu identifizieren mit einem Hügel, der nördlich von Eleusis, 1,5 km südöstlich von Magula, ganz isoliert aus dem Flachland sich erhebt. Dieser Ansetzung stellt sich jedoch eine erhebliche Schwierigkeit in den Weg. Eukleides erzählt bei Plato im Theätet[1], daß er den verwundeten Theätet, der von Korinth nach Athen getragen wurde, von Megara aus noch ein Stück begleitet habe, *μέχρι Ἐρινοῦ*. Die Tragbahre hielt sich natürlich auf der Landstraße, die von Megara über Eleusis nach Athen führt. Da Eukleides Eleusis nicht nennt, scheint er nicht bis dort mitgegangen zu sein; also lag der Erineos noch westlich der Stadt, und zwar nahe an der Chaussee, ungefähr da, wo wir den Anthionbrunnen suchen mußten. Dessen Verbindung mit der Demetersage schien uns auf Einflüsse orphischer Art, denen die Lykomiden nahe standen, zu deuten. Daß wir in diesen beiden eleusinischen Lokalisationen[2] eine

[1] *Theät.* S. 143 B.

[2] Einen weiteren Schritt bedeuten dann die Ansiedelungen des Raubes auf athenischem Boden. Wichtig ist, daß noch gezeigt werden kann, wie der Raub hier nicht die primäre Sage ist, sondern sich an ältere Vorstellungen ansetzt. Zunächst am Kolonos Hippios (*Schol. Soph. Oed. Kol.* 1590/93). Der Hadeseingang am Roßhügel galt, wie das *Schol.* 712 sagt und der Name selbst nahelegt, ursprünglich der Sage vom Adrastos, den dort sein Roß Erion in die Unterwelt trug. Zum Dritten hat dann Sophokles an dieser „ehernen Schwelle" die Heimfahrt des Ödipus angesiedelt (v. Wilamowitz *Aus Kydath.* 103, 11; *Griech. Trag.* I, 192, III, 169, 1). — In Halimus bezeugt Paus. I, 31, 1 ein Heiligtum der Demeter Thesmophoros und der Kore; dort meinte Rohde auch den Koreraub lokalisieren zu sollen, indem er das von ihm herausgegebene Lukianscholion auf diese Stätte bezog (*Rhein. Mus.* a. a. O.). Mit größerer Wahrscheinlichkeit dagegen hat Robert (*Herm.* XX, 1885, 374) als Lokal die Stadt selbst, und zwar das Thesmophorion auf der Pnyx, in Anspruch genommen; anschließend P. Stengel *Kultusaltert.*[2] S. 203, 16. Auch hier wiederum ist eine ältere Schicht zu erkennen. Das Opfer der Schweine, das sich öfters im Dienst der Erdgöttin findet (wie z. B. in Potniai, wo, wie P. Stengel *Herm.* XLI 1906, 238 wahrscheinlich gemacht hat, das Schweineopfer ursprünglich nicht der Mutter und Tochter, sondern der Ge galt), gehört einem alten Thesmophorienkult an; der Raub der Kore ist nur lose und nachträglich in diese Bräuche eingeflochten worden. — Die erste direkte

offizielle Ansetzung und daneben laufende private Versuche zu erkennen haben, ist der wahrscheinliche Schluß; doch ist in diesen topographischen Fragen genaue Nachprüfung an Ort und Stelle unerläßliches Erfordernis.

2. Gattin des Dysaules in der altorphischen Dichtung ist Baubo, die Asklepiades mit ihm vereint nannte, und die jetzt auch der orphische Traktat als Wirtin einführt. Schon Empedokles gebraucht das Wort *βαυβώ* für *κοιλία*[1]; daß dieser durch orphische Dichtungen beeinflußt ist, haben Kern[2] und Dieterich[3] bewiesen. Außer Clemens bezeugt ihr Vorkommen in orphischer Poesie direkt noch ein orphisches Fragment.[4] Einen Kult besaß die Göttin auf Paros; von dorther werden sie die Orphiker entliehen haben.[5]

3. Während im homerischen Hymnus Helios und Hekate[6] der Demeter vom Raube Mitteilung gemacht, sind es in der

---

zeitliche Bezeugung für die Ansetzungen des Raubes auf attischem Boden lieferte der dem 4. Jahrhundert angehörige Atthidograph Phanodemos (über seine Zeit v. Wilamowitz *Aristot. u. Ath.* I, 287, 38), der Kore *ἀπὸ τῆς Ἀττικῆς* entführt sein läßt (*Schol. Hesiod. Theog.* 913 = *F. H. G.* I, 369).

[1] Hes. s. v. *βαυβώ*. H. Diels hat die in Priene zutage gekommene kleine Statue auf Baubo gedeutet (*Poet. philos. fragm., zu Empedokles fr.* 153). Die Abbildungen siehe bei Wiegand und Schrader *Priene* S. 161.

[2] *Arch. f. Gesch. d. Philos.* I, 1888, 498, *P. W.* III, 150f.

[3] *Philol.* LII, 1894, 3. [4] *frg.* 216 Ab.

[5] Auf dieser Insel hat sie ihren Kult zusammen mit Hera, Demeter Thesmophoros, der Setzerin der Ehe, Kore und Zeus Eubuleus (*Ἀθήν.* V, 1876, 15 Nr. 5, Bechtel *Inschr. des jon. Dial.* Nr. 65). Über ihre Rolle im VI. Gedicht des Herodas vgl. Kern P. W. III 150 und die dort zitierte Literatur. Einen neuen Versuch, das ursprüngliche Wesen der Baubo zu erklären, unternimmt Radermacher *Rhein. Mus.* 59, 1904, 311ff., der, einem Hinweis Rohdes (*Psyche* ² II, 408) folgend, Baubo unserem Wauwau gleichsetzen und in ihr „eine dämonische Hündin im Gefolge der Nachtgöttin" sehen will.

[6] In der Kol. IV des orphischen Traktats sehen wir Demeter zusammen mit den Mädchen; es folgen dann Zitate, bis Mitte V die Prosa wieder einsetzt. Anfang VI ist man im Hause der Baubo. Im zerstörten

orphischen Sage Triptolemos und Eubuleus, die in einem Zeugnis zusammen[1], öfters vereinzelt, als Helfer in der Not genannt werden.[2] Clemens gefällt sich dabei in der Ausschmückung schäferlicher Zustände; mit verteilten Rollen als Rinder-, Schaf- und Schweinehirt treten die Mitwirkenden auf; des Schweinehirten Eubuleus Ferkel versinken im Erdspalt, durch den Pluto in die Unterwelt einfährt. Wir werden bei

---

Schlusse von V kann schlechterdings nichts anderes gestanden haben, als daß Demeter ihre Ammendienste anbietet und man sich ins Haus der Baubo begibt. Bücheler wollte nach seiner Ergänzung von V, 7 in die verlorene Partie Hekate hineinbringen; sicher falsch. Der Prosabericht ist schon zu weit vorgeschritten und mit der Szene am Brunnen schon über den Punkt hinausgeführt, wo eine etwaige Begegnung der Demeter mit Hekate noch denkbar wäre; eine solche hätte einem früheren Stadium der Darstellung angehört. Hekate ist in der orphischen Fassung sorgfältig eliminiert. Kol. VII, 2ff. werden der Demeter Worte in den Mund gelegt, die im homerischen Hymnus 54ff. Hekate spricht; auch werden in dem großen Verszitat in Kol. V die Binnenverse 19—32 des Hymnus, die von Hekate handeln, ausgelassen. Das ist merkwürdig; ist doch der Ruhm dieser Göttin, die im homerischen Hymnus vs. 440 Opaon der Demeter heißt, ständig im Wachsen. Ihr zu Ehren wird in die Hesiodische Theogonie ein großer Hymnus eingelegt (410—450), an sie wendet sich in Anrufen der Hymnus, den Reitzenstein *Ind. lect.,* Rostock 1892/3, rekonstruiert und in seiner Vorlage für älter als Theokrit II erklärt hat, sie übt schließlich in Zauberpapyri und Zaubergerät ihre dämonische Macht (R. Wünsch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* S. 22ff.), die Orphiker operieren sonst viel mit ihr. Begreiflich aber wird ihr Ausschalten aus der orphischen Koresage, wenn man erkennt, daß nicht mehr sie, sondern die Eleusinier die Mutter über den Raub aufklären sollen. Nur bei der Anodos der Kore scheint die orphische Fassung der Sage die Hekate verwandt zu haben; dafür spricht ein Zeugnis, zu kombinieren aus Schol. Ambros. zu Theokr. II, 12 (nur zu benutzen bei Reitzenstein a. a. O. S. 23) mit Schol. Apoll. Rhod. III, 467. Hier erfahren wir, daß Kallimachos aus orphischer Literatur eine Genealogie der Hekate zitiert, die von ihrem Vater Zeus zur Heraufholung der Kore in die Unterwelt gesandt ward.

[1] Paus. a. a. O.

[2] Die Zeugnisse bei Förster *R. u. R.* 45, 1. Wenn im orphischen Traktat Kol. VII, 3f. Demeter im Hause der Wirte fragt: „wer hat Persephone geraubt?“, hat diese Frage nur Sinn, wenn ihr im Verlaufe der Handlung von den Bewohnern eben dieser Hütte, also von Eleusiniern, Auskunft zuteil wird.

dem bekannten Wandel, dem Geschichten der Art im Laufe der Zeit unterworfen sind, solche detaillierte Ausmalungen einem späteren Rationalismus zugute halten. Eubuleus ist nach Ausweis der Aparcheinschrift[1] im fünften Jahrhundert in Eleusis ein Gott, der sein Opfer empfängt[2]; es ist wahrscheinlich, daß die Legende von den versinkenden Schweinen mit O. Kern aus dem alten Ferkelopfer herzuleiten ist.[3] Wir tun daher besser, den Dysaulessohn Eubuleus der älteren orphischen Sage noch nicht zuzuweisen.[4] Auch in der Kunst können wir Eubuleus, den Jüngling, nicht über das vierte Jahrhundert hinaus verfolgen.[5]

---

[1] Dittenberger *Syll.*² 20. Eine eleusinische Weihung an ihn gesondert Ἐφ. ἀρχ. 1886, 262. Das Lakrateidesrelief vereinigt ihn wie die Aparcheinschrift mit θεός und θεά, der orphische Hymnus XVIII, 12 verschmilzt ihn mit Pluto zu einer Gestalt.

[2] Eubuleus hat seinen Kult wesentlich auf den Inseln; inschriftlich bezeugt für Paros, Amorgos, Delos, Mykonos (Nachweise bei Jessen *P.W.* VI, 861ff.), für Kreta kennen ihn Diod. V, 76, Paus. II, 30, 3. Von den Inseln gelangte der Kult des Gottes auch nach Kyrene (Hes. s. v. *Εὐβουλεύς*). Auf den Inseln gilt er als Zeus Eubuleus, was auf die Vorstellung eines Ζεὺς χθόνιος weist. Geopfert wird ihm, wie aus Delos und Mykonos bezeugt ist, ein Ferkel; die verwesenden Stücke des Tieres sollen, wie das Lukianscholion gelehrt hat, dem Samen, der zugleich mit in die Tiefe versenkt wird, Fruchtbarkeit geben. Damit bewegen wir uns im Kreise von Thesmophorienbräuchen, der Gott selbst rückt in die Reihe der Thesmophoriengötter (vgl. H. Diels *Festschr. für Gomperz* S. 6, Nilsson *Griech. Feste* 322, 1). Wie Baubo, so ist auch Eubuleus durch orphische Einflüsse von Paros nach Eleusis gekommen. Über seine Bedeutung in orphischer Kultpoesie neben Persephone und Eukles vgl. H. Diels *Ein orphischer Totenpaß* S. 9.

[3] *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 16.

[4] Auch die Darstellung im CLI. orphischen Hymnus, daß die Göttin unter dem Geleit des Eubuleus in den Hades hinab dem Räuber nachstieg, ist aus dem Glauben an den unterirdischen Gott Eubuleus geflossen; der mußte ja wissen, wo der Boden die Tochter aufgenommen.

[5] Pringsheim *Archäol. Beitr. zur Geschichte des eleusinischen Kults* S. 90. Beachtenswert ist, daß Clemens den Eubuleus wie den Eumolpos mit ἔτι δέ nur lose dem Triptolemos angliedert; älter ist also wohl die Anschauung, daß Triptolemos allein des Dysaules Sohn ist. So Aristid. Eleus. 4 K.

Anders Triptolemos. Nicht unwichtig ist, daß Claudian dessen Benutzung der Orphiker öfters hervorgehoben ist, die von Demeter ausgesetzte Belohnung so formuliert, daß allein Triptolemos als Angeber des Ortes in Frage kommen kann.[1] Förster hat mit Recht geschlossen, daß in dem verlorenen Schluß seines Gedichtes ausführlicher davon die Rede war.[2] Doch weiter. Ist der jugendliche Liebling der Demeter, der von ihr die Gnadengaben empfängt, dem fünften Jahrhundert nicht in Literatur und Kunst vertraut? Ward nicht im Jahre 468 des Sophokles Triptolemos aufgeführt, in dem der jugendliche Heros von der Göttin als ihr Sendbote in die Welt geschickt wird? Stellt nicht das berühmte diesem Jahrhundert angehörende eleusinische Triptolemos-relief den Heros als Jüngling dar, wie er von der Göttin für seine Mission vorbereitet wird?[3] Woher die Umwandlung des alteleusinischen Königs, wie der homerische Hymnus ihn zeigt, in diesen Knaben, woher ferner die Erhebung aus der gleichgültigen Stellung neben den anderen Landesfürsten zum bevorzugten Liebling der Göttin? Hier lag ein Problem zu-

---

[1] *De rapt. Proserp.* III, 48 ff. [2] *R. u. R.* S. 94.

[3] Es ist sehr kennzeichnend, daß erst in der rotfigurigen Malerei, also frühestens vom Ausgang des 6. oder Beginn des 5. Jahrhunderts an, sich Triptolemos als Jüngling findet, während er in der schwarzfigurigen Malerei bärtig erscheint (vgl. das Verzeichnis der Triptolemosdarstellungen bei Pringsheim a. a. O. 97 Anm. 3); das stimmt also genau mit der von uns erschlossenen Periode überein. Das halbe Dutzend der erhaltenen schwarzfigurigen Vasen (abgeb. bei Overbeck *Kunstmyth.* Atl. Taf. XV) gehört dem lax-schwarzfigurigen Stil an, der mit dem Aufkommen des rotfigurigen Stiles gleichzeitig ist. Triptolemos trägt hier die Ähre, hat also schon eine besondere Beziehung gewonnen zum Ackerbau, was weder in der ursprünglichen Natur des Dreimalkriegers (Lehrs *Aristarch*[2] 453, v. Wilamowitz *Kydath.* 132, 51, Kern *Genethl. Gotting.* 102, *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 11 ff.) liegt, noch im homerischen Hymnus ihm als Amt zuerkannt wird. Daß Tr. aus der Schar der ursprünglich ihm gleichstehenden Könige heraustritt, steht in Wechselwirkung mit Demophons Aufrücken zum Theseussohne; dieser Vorgang reicht nahe an die Vereinigung von Eleusis mit Athen hinauf [s. Zusatz S. 446].

tage, das der Lösung harrte. Den Weg zum Verständnis weist erst die neu erschlossene altorphisch-attische Sage vom schlichten, aber frommen Jüngling, dem Sohne des Dysaules, des ersten Menschen in Eleusis, der die Göttin getröstet, ihr den Weg zur Tochter gewiesen und so ihr Erkorener geworden ist.

Und nun fassen wir zusammen: dem fünften Jahrhundert sind vertraut Dysaules und die Sage vom armen Wirte der Demeter, Triptolemos als Jüngling, der Raub der Kore auf eleusinischem Boden.[1] Für all diese Gestalten resp. Sagen ist die orphische Herkunft oder Umgestaltung im einzelnen aufgewiesen; sie ergeben sich so als Ableger eines Stammes, und dessen gemeinsame Wurzel muß, etwas zurückliegend, in der Zeit gesucht werden, für die wir oben orphische Dichtung nachgewiesen, in der Zeit des Peisistratos[2] und seiner orphischen Berater, in Athen, wo die orphische Sekte zu Haus ist. Zu dieser Zeit und an diesem Orte entstand, noch unter dem Eindruck der Vereinigung von Eleusis mit Athen, eine der alteleusinischen parallele orphisch-eleusinische Demetersage, die uns vor allem die Ausgestaltung des neuen Triptolemosideals geschenkt hat, dessen sich Athen nun als Werkzeug bedient, um sichtbarlich die Weltmission von Eleusis in seine Hand zu nehmen.

Weitere Schritte würden uns von den Dichtungen zu den Kulten führen müssen. Dazu hier nur einige Worte. Eines

---

[1] Clemens nennt unter den Urmenschen noch Eumolpos. Wann der vornehmste Vertreter eleusinischen Adels und hervorragendste Kultbeamte in den Kreis der orphischen Sage bezogen wurde, läßt sich schwer ausmachen, ist auch hier von geringerer Bedeutung.

[2] Iakchos, den Herodot VIII, 65 als festes Mitglied der Prozession aus dem Jahre 480 bezeugt, ist von Pringsheim a. a. O. S. 89 mit Recht der Peisistratischen Neuorganisation des eleusinischen Kultes zugewiesen worden. Auf die Frage nach seinen Beziehungen zu Dionysos und zur Orphik kann ich hier nicht näher eingehen. Was Clemens berichtet — Arnobius *Adv. gent.* V, 26 (Abel *frg.* 215) hat bekanntlich den Iakchos in der gleichen Situation nicht — ist zu verdächtig, als daß sich für ältere orphische Dichtung daraus etwas entnehmen ließe.

der bedeutungsvollsten Probleme der alten Religionsgeschichte ist, ob und wieweit die orphischen Lehren und Anschauungen auf den Kult von Eleusis eingewirkt haben. Bekanntlich hat v. Wilamowitz in einer glänzenden Partie seiner Homerischen Untersuchungen[1] einen solchen Einfluß in der Zeit der Peisistratiden angenommen, ist aber auf vielseitigen Widerspruch gestoßen.[2] Es ist klar, daß, wenn auch mit dem an dieser Stelle geführten Nachweis einer altorphisch-eleusinischen Dichtung noch nicht der unmittelbare Beweis für solche Einwirkungen zugleich auch auf den Kult geführt ist, doch die Gesamtbasis, von der aus eine neue Behandlung dieses Kernproblems ausgehen kann, um vieles gesicherter geworden ist als vordem. Der Schluß allein von dieser Position aus liegt nahe, daß die Kreise, die eine auf ganz bestimmten Tendenzen aufgebaute Koredichtung der alteleusinischen zur Seite stellten, nicht werden Halt gemacht haben vor den Pforten des eleusinischen Heiligtums. Doch muß die Untersuchung für die Kulte auf eigener Grundlage geführt werden.[3]

In unserem Zusammenhange drängt sich eine andere Frage auf. Es schien uns die Sage des Dysaules ihrem ganzen Charakter nach einen unverkennbaren Ausdruck der in orphischen Kreisen herrschenden Anschauung von dem Verhältnis von Mensch zu Gott zu geben; es spricht also alles dafür, daß diese programmatische Gestalt eben in jenen orphischen Zirkeln Attikas in Beziehung auf die Demetersage geschaffen wurde. Dem widerspricht nun scheinbar Pausanias[4],

[1] S. 208—220; dazu Toepffer *Beitr. zur Altertumswissensch.* 338, Dümmler *Kl. Schrift.* II, 277 und Maaß *Orpheus* S. 100 u. ö.

[2] E. Rohde *Psyche*² I, 285, *Kl. Schrift.* II, 299, O. Kern *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 14; XVII, 1892, 138, 140 ff., *P. W.* IV, 2737; V, 1043, E. Meyer *Gesch. des Altert.* II, 734.

[3] Dabei wird auch zu fragen sein, wie weit etwa Eleusinisches und Orphisches aus der gemeinsamen Wurzel griechischen Volksglaubens entnehmen, wie R. Wünsch, *Frühlingsfest der Insel Malta* 33 f. dies für das Bohnenverbot zu erweisen gesucht hat.

[4] Paus. II, 14, 1 ff., 4.

wenn er von Dysaules ein $\mu\nu\tilde{\eta}\mu\alpha$ im argolischen Keleai[1] erwähnt; in der Tat ist O. Kern[2] ihm gefolgt und will den Dysaules aus der Argolis herleiten. Die Anknüpfung an Keleai hat jedoch ihren ganz besonderen Grund und führt zu einigen nicht unwichtigen Schlüssen auch für den König Keleos. Wie der Name beweist, wurzelt Keleos in Keleai; er ist der Eponym des Ortes. „Spechtsnest" ist natürlich, wie meist die Ortsnamen, das Primäre; daraus ist der Ortseponym entwickelt. Als Parallele diene das benachbarte „Vogelnest", Orneai; sein Eponym Orneus findet sich auf dem oben zitierten athenischen Gefäße als König von Athen.[3] Beide also, Keleos wie Orneus, sind von der Argolis nach Attika gewandert.

An sich könnte ja jemand meinen, daß ein Heros Specht nicht an einen bestimmten Ort gebunden sei; doch nun tritt die eben berührte Dysauleslegende hinzu, nach der Dysaules aus Eleusis geflüchtet und in Keleai gestorben sei.[4] Darin liegt ein Doppeltes ausgesprochen: erstens wird die Zusammengehörigkeit von Keleos mit Keleai gewährleistet; denn um Keleos wegen muß Dysaules nach Keleai; zweitens hat also Dysaules seinem Ursprung nach mit der Argolis nichts zu tun, aus dem gleichen Grunde. Von besonderem Werte aber ist festzustellen, daß noch in Peisistratischer Zeit, als die orphische Sage ihren Anschluß an die alteleusinischen Traditionen suchte, die argolische Herkunft des alteleusinischen Königs Keleos in lebhafter Erinnerung war. Und wie sollte das erstaunen, da ja Kore im

[1] Der Ort liegt unweit Phlius; antike Reste in einer fruchtbaren Niederung im Süden von Phlius, wo man Keleai sucht, bei Curtius *Peloponn.* II, 475, Bursian *Geogr. v. Griechenl.* 84.

[2] *P. W.* V, 1888f.

[3] Vgl. oben S. 427 Orneus, Sohn des Erechtheus Paus. II, 25, 6; mehr bei Höfer in Roschers *M. L.* III, 1049.

[4] Bei Paus. a. a. O. ist sehr bezeichnend für die Jugend und Unursprünglichkeit der Verknüpfung des Dysaules mit Keleai, daß er die zweite Schicht repräsentiert gegenüber dem alten Ortseingesessenen Aras. Vgl. oben S. 298 Anm. 3.

argolischen Mysion geraubt ist und Brechungen des Hymnus Demeter aus der Argolis kommen ließen.

Man könnte nun, und damit greifen wir auf die Schlußbemerkung des vorigen Aufsatzes (oben S. 312) zurück, auf diese Anzeichen hin geneigt sein zu schließen, daß Demeters Aufnahme im Mysion und der argolische Keleos sich ergänzen und könnte, darauf weiterbauend, im Hinblick auf die zahlreichen argolischen Theoxeniesagen eine altargolische Demeter-Keleossage statuieren, die von der Aufnahme der Göttin bei Keleos erzählte und als Ganzes von Eleusis rezipiert wurde. Mit Bestimmtheit läßt sich das so lange nicht ausmachen, als nicht der eleusinische Anteil an dem Koremythus wird entwickelt sein. Ich möchte deshalb an diesem Orte die Entscheidung noch zurückhalten. An sich läßt sich sehr wohl vorstellen, daß in der Argolis Ortssagen der Art existierten, daß Leute dort der Demeter den Weg zur Tochter wiesen und, wie mehrfach bezeugt, die Kultur des Landes durch die Dankbarkeit der Göttin dafür empfingen. Von einem regelmäßigen Verschwinden und Wiedererscheinen der Jungfrau und all den Ideen, die sich damit verbanden, braucht in dem voreleusinischen Stadium noch nicht die Rede zu sein. — Hier sei im Hinblick auf einseitige Fortsetzungen von Kaibels hinterlassenem Daktylenaufsatz[1] nur davor gewarnt, irgendwelche persönliche Beziehungen des Heros zu Demeter aufspüren zu wollen, etwa wie sie der Daktyl Herakles in Megalopolis und in Mykalessos[2] oder Anytos am Akakesischen Hügel zu der Göttin haben.[3] Der Daktyl Keles, selbst erst ein abgeleiteter Name[4], ist ganz

[1] *Götting. Nachr.* 1901, 507. [2] Paus. VIII, 31, 3; IX, 19, 5.

[3] Paus. VIII, 37, 5.

[4] Komiker Plato im Phaon (*Athen.* X, 442a). Von κέλης, dem Rennpferd, bildete man in obszönem Sinn κελητίζειν (öfters bei Aristophanes). Die „Reiter“ (κελητίζοντες) wenden sich mit ihren Opfergaben an den scherzhaft gebildeten Heros „Vorreiter“. Σκέλμις, der Daktyl der Phoronis (*Schol. Apoll. Rhod.* I, 1131) wird zum thrakischen σκάλμη gestellt

fernzuhalten. Eine weitere Zurückführung des Keleos über Keleai hinaus ist unstatthaft; aus der Metamorphosengeschichte in Boios Ornithogonie[1], die Keleos mit anderen ebenfalls mit Heroennamen begabten Vögeln[2] als Gegner der Bienen[3] in der berühmten kretischen Höhle vereinigt, kann für ursprüngliche Lokalisation des Heros natürlich nichts gefolgert werden.

(v. Wilamowitz *Herm.* XXIX, 1894, 245). Der spartanische Gefährte des Dorieus *Κελέης* (Herod. V, 46) und der Trozenier *Κέλων* (*Themist. Ep.* 3, 4) tragen ihren Namen vom Rennsport.

[1] Anton. Liber. 19.

[2] Maaß *Griechen und Semiten auf dem Isthmos* S. 31, 4.

[3] *Hirundines et quaedam aliae aves* sind nach Plinius n. h. XI cap. 19 den Bienen feindlich gesonnen; an diese Beobachtung knüpft offenbar die Metamorphose. Die kretische Kultstätte wurde als Ort der Verwandlungssage gewählt, da sie der Bienen halber berühmt war, die dort den kleinen Zeus genährt (Kallim. *Hymn. auf Zeus* vs. 49f., Verg. *Georg.* IV, 152). Dazu vgl. Neustadt *De Iove Cretico* 1906, 44ff.

[Korrekturnote zu S. 425 Anm. 6: In das letzte Viertel des 6. Jahrhunderts setzt auch Fiechter den Bathykles auf Grund seiner Funde im Amyklaion, Vortr. in der Berl. archäol. Gesellsch. vom 29. Juni 1909.

Zu S. 441 Anm. 3 Ende: Am Ende der gekennzeichneten Entwickelung und wohl auch im Zusammenhang mit der orphischen Jenseitslehre steht der Totenrichter Triptolemos, der drunten bei der Erdmutter die Gestorbenen richtet.]

Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam

By **T. C. Hodson**, East London College, University of London

To historical circumstances, to the physical configuration of the country, to the characteristics of the people themselves is ascribed by universal consent the accentuation of the tendency towards minute differentiation which presents us in Assam with such luxuriant efflorescence in linguistics and in ethnical variety. Thus, in matters of mortuary ritual we shall find a range of practice which evidences a corresponding range of culture. Cremation is practised by many of the Hill tribes in Assam, such as the Meitheis[1], the Garos[2], the Rangkhols[3], the Kacharis[4] and the Chukmas[5]. There are grounds in each case for thinking that it is of modern introduction and directly attributable to foreign influence. Cremation is also practised by the Khasis who speak a Mon-Khmer language and are therefore linguistically distinct from the mass of Tibeto-Burman tribes surrounding them. With them cremation is only part, the first part, of the funeral rites the final completion of which is often delayed by the condition, rigorously exacted, of general peace among the tribe and by considerations of the expense involved by the ceremony of placing the calcined remains in the tribal receptacle[6]. Among

---

[1] Hodson *The Meitheis* p. 116.

[2] *Assam Census Repert.* 1891, p. 230.

[3] *idem* p. 252. It is possible that the custom of placing the head of an enemy in a tree is connected — as a survival of ceremonial importance — with this practice. cf. *Head hunting in the Hills of Assam* by T. C. Hodson, Folklore, June 1909.

[4] *idem* p. 227. [5] Lewin *Hill Tracts of Chittagong* p. 74.

[6] Gurdon *The Khasis* pp. 132, 134.

them there is another method of disposing of the noble dead which consists of an elaborate process of desiccation and mummification, to only one detail of which I now refer, although the whole account is most valuable.[1] Major Gurdon observes that "The body of a deceased Siem according to the Cherra custom should be burnt by his successor; otherwise the latter is not Siem according to the Khasi religion". Simpler desiccatory methods are employed by the Kukis[2], the Lusheis[3], and the Singphos.[4] Among all these tribes these methods are used only for the chiefs, the bodies of the common folk being buried. The Shendoos and the Bunjogees[5] bury their chiefs and women in a sitting position. Colonel Lewin has preserved for us the evidence of a French traveller who observed among the Kukis that "Some tribes cover the body in cloth and matting and suspend it from a lofty tree. When the flesh is quite decomposed, they collect the bones, clean and preserve them in a vase which they open on all important occasions, pretending that in thus consulting the bones, they are following the wishes of their deceased relative."[6] The naked Nagas of Tamlu, two hundred miles away from the Kuki country, put the body in a wooden coffin which is placed in the fork of a big tree. In the case of men of distinction the head is wrenched off and put in a pot which is kept at the foot of the tree in which the coffin is placed.[7] The tree is among the Kukis the coffin or vessel in which, as among the Khasis, the initial desiccatory process takes place. The Ao Nagas[8] first dry the body and then place it

[1] Gurdon *op. cit.* p. 139.

[2] Mc Culloch *Account of the Valley of Munnipore,* p. 63. Brovn *do.* p. 132. Soppitt *Kuki Lushai tribes* p. 14. Hodson *Thādo Grammar* p. 56.

[3] Shakespeare *Journal of Society of Arts* vol. XLIII, p. 176. Lewin *op. cit.* p. 109. *Ethnography of India* p. 225.

[4] *Upper Burma Gazetteer.* Vol. I, Part. I, p. 410.

[5] Lewin *op. cit.* p. 98 and p. 115. [6] Lewin *op. cit.* p. 112.

[7] *A. C. R.* p. 246. [8] *A. C. R.* p. 245.

in a coffin, shaped like a house, which is kept in the village cemetery. Other Naga tribes bury their dead either on a plank or on a coffin and some erect over the grave structures which resemble in miniature the houses built in the fields. In the area with which I am most acquainted, the Naga tribes, with one notable exception, have a village rite of an interesting character which is called in Meithei the Mangla Thā or month of the ghosts.[1] I append[2] a description of this ceremony as performed before my eyes in a small Quoireng village in the North East of the State of Manipur from which it is clear that the festival was one at which the fully initiated tribesmen were under a genna or tabu, that it may be properly regarded as at least marking, if not as effecting, the final severance of the living from the dead, that it was celebrated on behalf of the recent dead, not for remote ancestors and not on behalf of all the recent dead as from its operations were excluded certain categories of the dead. I found among the Naga and Kuki tribes in Manipur that in every detail of the mortuary rites, the place of interment, the gravediggers, the implements and weapons placed in the grave, there were important variations which depended not on the status in society of the deceased but rather on the manner of his death. Among the Naga tribes the most notable feature is that the social groups which are subjected to genna restrictions on account of death, vary according to the manner of the death. Thus for those who die by the hand of an enemy or who are killed by wild animals or by snakebite, who fall from a tree or who are drowned, who die of any swelling, of cholera or of smallpox, and women who die in childbirth, a genna of the whole village is deemed to be immediately necessary. In other cases of death only the clan to which the deceased person belonged is held liable to

[1] Mang = mān = ghost. Chā = moon = month.

[2] See below p. 457.

genna. The death of a domestic animal necessitates a genna of all the members of the household. Death is a phenomenon which touches the communal life very deeply. Apart from all considerations of personal grief, the mere occurrence of death puts the tribal nerves on the stretch. The explanation of this strange discrimination between the various kinds of death is to be found in the psychological attitude of these people towards all such social phenomena. Mr. Marett discovered that when a pigmy died and was found to have a thorn or an arrowhead inside him, his death was attributed to the thorn or the arrow head as the case might be. If however there was no such sign, then OUDAH was responsible.[1] In some of the Naga cases the proximate or mechanical cause of death is clear. We are in a region where cultural stages are mixed, where even the clearest and most distinct phenomenon is shrouded in haze, and where we find that intelligibility can only be defined in terms of the general level of the culture of these people and not by our own standards. On an animistic concept the swellings are due to possession by an evil spirit. The angry tree spirit has hurled their fellow to his death and among the Meitheis[2] the tree is placed under a permanent tabu by the piba or head of the clan to which the dead man belonged. The woman who dies in childbirth has carried in her womb an evil spirit, one of those lost souls who are doomed to wander, unhousel'd and unaneal'd, between heaven and earth. Behind these interpretations which are their own and which are specifically referable to animistic concepts, there is in all these cases and in all such 'extranatural' phenomena a vague sense of terror which gives rise to the thought that what has happened is due to somebody's default. Sickness, sin and death are not

[1] Cf. Marett *Anthropological Essays* p. 227. *The Threshold of Religion* p. 100.

[2] Hodson *The Meitheis* p. 118.

for them isolated, unconnected phenomena. Sin in their view consists primarily of breaches, both by accident and by intent, of the unwritten law of society.[1] What gives validity to these unwritten laws is the vague fear that something may happen if they are broken. Something, this terrible death of a tribesman, has happened. Why did it happen? What more logical than the answer that it happened because a sin has been committed? Even when definite forms of sickness[2] are associated with definite breaches of genna ordinances, they are cited more exempli gratiā than as the known and experimentally verified results of such transgression. They represent the minimum, not the maximum, of the possibilities of the case. There is always the disturbing thought that not always nor of necessity does the sinner bear the punishment of his sin and the genna system is strengthened, social solidarity is maintained, by the idea of vicarious punishment which makes it the business of each man to see that his neighbour keeps the law. Thus they come to the belief that the occurrence of any of these 'extranatural' cases of death is good evidence of sin either in the sense of a breach of some precept of the communal law, the punishment for which follows, automatically, quasi-mechanically, without postulating the intermediary agency of spirits, or, in some cases, of an offence against some power. If any such death occurs, some Naga tribes[3] destroy the house and property of the deceased and drive the survivors into the jungle. This is in part due to blind terror, in part to the desire to banish from their midst all possible sources of danger and in part to the hope of propitiating the power whose might has thus been manifested to them. They bury such dead in a separate place because it is believed that their ghosts will be secluded in a

[1] *Anthropological Essays* p. 222. *The Threshold of Religion* p. 92.
[2] See appendix II below p. 458.
[3] *A. C. R.* p. 249, also the Kabuis.

separate compartment of Heaven and because they fear that if such persons are buried in the ordinary place, their fate will overtake others.[1] Like follows like and there is not a Naga who does not believe that misfortunes never come singly. Their eschatological beliefs, if I may be permitted to anticipate, show beyond a doubt that these cases of death, where the cause of death is as it were evident and, by the light of their habits of thought, intelligible, and where the whole village is bound to join together in a solemn communal act and rite, are regarded as cases where the man is looked upon as indeed dead, utterly removed from them and for ever lost to the community.

From ritual I now turn to belief. It is held that the ghost lingers near the grave not only for the period immediately following burial but until the final rite has been performed. It may also stay near the place where the death-wound was inflicted. I once witnessed the ceremony of summoning home the ghost of a man who was wounded on a raid and died of his wounds inside his own village. We all went to the stream which marks the village boundary, and there the Nagas, all in warpaint, called out 'Nipone, come home. We are your friends, here is food and drink. Come from that bad place, come back, Nipone.' They told me that they had often heard the wraiths make answer but on this occasion the appeal was in vain. Among the Nagas of Willong a man with a spear is sent to keep watch and ward over the grave of a man who has been killed by a tiger, lest the tiger come and seize the ghost. So too they bury those who have been killed in battle on the side of the village opposite to that on which live the enemies who killed him. The ghost is thought to remain in touch with the survivors either till a definite interval of time has elapsed

---

[1] Cf. Soppitt *Kachcha Nagas* p. 6.

since death or until a definite date in the village calendar has been reached. Among the Abors[1] and the Kachcha Nagas[2] offerings to the dead are kept up for a year. The Lalungs[3] offer food and drink at the funeral pile and make a second offering after the next harvest has been reaped. Among the Tangkhuls and other Naga tribes in Manipur the graves are regularly supplied with food and drink up to the date of the Mangla Thā.

Many are the perils which the ghost has to encounter on its journey from earth to heaven. The ghostly tiger may seize it unless it be well provided with weapons and with a dog to guard it against surprise. Among some Kukis a novel element is introduced by the belief that the ghosts of the bad dead must meet in single combat the ghosts of those whom they have wronged in this life while the ghosts of the good pass free.[4] Wherever the heaven may in their fancy be situated, be it north over the hills, or south where the broad land of the Meitheis offers an alluring prospect of peace and prosperity, be it in the sky above or in the earth beneath, heaven is always fast closed against them. The Tangkhuls tell me that outside Heaven flits a woodpecker which warns the Deity who guards the gates of Heaven. The ghosts must wait outside till the ghost of some rich man comes along, followed by a stout buffalo who pushes the massy doors open and lets the crowd of thin ghosts come in behind. The Mao people declare that they bury two spears with the corpse because the ghost must engage in single combat with the grim warder of Heaven, the Deity Pekujike[5], who made the world emerge from a waste of water by a swift series of earthquakes. Verily they take the Kingdom of Heaven by violence. Once

---

[1] Dalton *Selected Records of the Government of India* XXIII p. 158.
[2] Soppitt op. cit. p. 5. [3] *A. C. R.* p. 231. [4] *A. C. R.* p. 252.
[5] Grierson *Report of the linguistic Survey of India.* Vol. III. part III. p. 269.

past the door, they meet their friends and if they have been faint on a raid or have turned back from the fight, they are greeted by them with hoots and jeers. In Naga Heavens there are many mansions, one for those whose ears are split, sure token of sin, one for the ghosts of the poor mothers who have died in childbirth, yet another for those who have died of cholera. Inside sits a Deity whose task it is to sost the ghosts out according to the manner of their death. Among the Kukis and Lusheis we find the belief that there are two heavens, one named Mi-thi-kua or the village of the dead and the other Pielral, the place across the Piel river. According to Major Shakespeare life in Mi-thi-kua is far from pleasant for the crops fail there always while the game is abundant and the fields rich in Pielral, the abode of the chiefs, of great warriors and of those fortunate women whose husbands take them there.[1] The Kachcha Nagas believe that there are two heavens, Sibrai and Harnimaram[2], but the manner of death with them settles to which heaven the ghost shall go.

In what body do the dead rise? Among the Northern Tangkhuls, the poorest of them and the only Naga tribe in Manipur that tattoos, I was told that the women were tattooed in order that they might be identified hereafter by their husbands. The same belief is found among the Daflas.[3] The Bor-Abors told Dalton in 1846[4] that the mark of a cross tattooed on their foreheads was intended to stand in the place of the brass utensils and other articles buried with them at their funerals in case they should die poor and not be able to afford them. In the Mao Heaven there is a special compartment for those whose ears have been split during life and the Tangkhuls inflict a wound upon the head of the corpse in order that on his arrival he may be received as a warrior.[5]

---

[1] *Ethnography of India* p. 225.
[2] Soppitt op. cit. p. 6. [3] *A. C. R.* p. 222. [4] Dalton op. cit. p. 146.
[5] Brown op. cit. p. 121.

Obviously the ghost carries all these marks and we may find in eschatological belief the explanation of other cases of mutilation inter vivos.

Heaven is not always the final resting place and death is not necessarily the end. Among the Lusheis[1] the Kukis[2], and Nagas in Manipur[3] we find the belief that the dead are reborn, all unconscious of their former existence But there are notable exceptions to this, for the dead whose manner of death is immediately referable to an intelligible albeit an extra-natural cause and whom the community at once severs from itself by a solemn communal act, are denied the privilege of rebirth. It is indeed a comfortable faith which for ever shut up those whose manner of death proves them to have sinned and which secures the community from unknown dangers, were such ghosts free to wander and return. Some think, as we are told[4], that „annihilation is the portion of the bad". „Kukis who die from disease will have a safer and quicker journey to the better land than those who die from accidents or in warfare."[5] True our informant did not find that the Kukis of his day believed in reincarnation but at least they had arrived at the certainty that in the next world its inhabitants fare differently according to the nature of the deaths they die.[6] But in modern times the pretty fancy that reincarnation is for the „good" alone has been found among the Kukis[7] by others as well as by myself. The Kachcha Nagas deny rebirth to the very class of persons who elsewhere are held to be permitted to return. No social philosopher has

[1] *Ethnography of India* p. 225.

[2] *A. C. R.* p. 252. [3] Brown op. cit. p. 107. p. 116. p. 122. p. 127.

[4] Brown op. cit. p. 107. [5] Brown op. cit. p. 133. [6] Brown *idem.*

[7] Shakespeare J. S A. loc. cit. *Ethnography of India* p. 226. Note in Lushai belief. Heaven or Piel-rāl is the portion of „these men who have slain men or animals in the chase or have feasted the village". Goodness in these hills is a term devoid of the ethical content which we give to it.

yet taken this eschatological belief into serious account when formulating schemes of eugenics yet the thought that the good alone survive, or return, has a value of peculiar interest to students of such problems as the origins of ancestor worship. Here in one area we have the mortuary ritual associated with and informed by the desire to keep in touch with the mighty dead. Again the spirits of the dead who receive attention up to the Mangla Thā are the ghosts of the recent dead and of the good dead. All alike seek with all haste to have done with the evil dead. The bad die utterly. Here then is a twofold seede of religion, fear that prompts the immediate sepulture of the dead whose manner of death argues them to have sinned, while human affection retains its hold on the ghosts of the good. Here social status, there conduct, determines the fate of man in the life to come. It is hard at any stage of culture to believe that persons of quality can be damned and I observe that belief in a heaven which merely repeats for the chief the comfort of this world, is found most markedly among those tribes whose chiefs still possess secular authority rather than religious attributes of which they are not entirely destitute. They are not buried with, or as, the common herd. Among the Nagas who form small democratic communities in which the priest-chief wields no more authority in secular matters than his age and personality obtain for him while in matters of religious ritual he has great but constitutional authority, all men are in death treated alike except that those the manner of whose death evidences sin, are formally and immediately severed from the living by a solemn communal rite and are thought to be for ever lost. Here then in the vague haunting fear which gives ultimate sanction to the forces which constitute religion for, and which bind together, these tribes, Naga, Kuki and Khasi, of the Hills of Assam, may we find the root of the vivifying doctrine that 'the wages of sin is death'.

Appendix I

Mangla Thā

The young men frizzed their hair in front and coiled it tightly in rolls at the back which were fastened down by bands of cotton on their heads they wore a circular-address, eighteen inches, in height, made of pith, and very light. It was decorated with bands of red and yellow threads and with projecting rays of bamboo ornaments to which were attached jay and cocks feathers. The lads wore jays wings in their ears and white wooden armlets in imitation of the ivory armlets worn by their neighbours the Angāmi Nagas. The kilt was the ordinary black one with four rows of cowries. Some, but not all, had smeared their legs with white earth, marked with a criss-cross pattern. The procession was composed of bachelors alone, the class to whom in this group is entrusted the task of digging the graves of those who have not died a violent or extranatural death. The procession formed up outside the village and entered with shouts and dancing. As it entered, the women began to wail those that had died within the year. They stood near the graves which for all but 'extranatural' cases of death are in this village in front of the houses, and lit two torches which they placed on the graves. As the procession passed, they extinguished one torch by pouring water on it from a bamboo vessel. The second torch was then thrown away into the jungle. The procession finally left the village and executed a slow dance. First they were drawn up in two lines which broke into two circles moving in opposite directions. An alternate chant in rather a lugubrious tone was then performed and it may be observed that here as elsewhere[1] the chants and songs are in a dialect whose meaning is not known to them. After the dance and songs were finished, they began sports, with jumping first followed

[1] Mc Culloch *Account of the Valley of Munnipore* p. 62.

by wrestling. At sunset the lads reentered the village where a big feast was held. At the edge of the village a palisade of white forked sticks had been erected on the top of which hung imitations of human heads, crowned by a gigantic skull and horns of a buffalo. The women carried their best cloths on their arms, for fear of fire, so they told me. The married men, the class who dig the graves of those whose death has been extranatural, are strictly forbidden to leave the village or to take any part in the dance outside.

The Sopvoma or Mao group of villages is an exception to the general rule. It is a homogeneous group, under one priestchief, and is said to have originated in a schism from Maikel. The Mao people do not have a Mangla Thā but observe a general village genna for any andevery case of death. After the harvest, at a date which coincides with that of the Mangla Thā, they have a village genna the purpose of which is to secure good hunting. Is it possible that this is a survival of a time when they believed that good hunting could be secured through the dead? If so, it is parallel to the cult of the dead which Dr. Seligmann has observed among the Veddahs of Ceylon (*Congress of the History of Religions,* Oxford. Vol. I p. 62 et seq.).

Appendix II

The treatment of sickness among the Hill tribes of Assam

We have the belief that sickness is due to possession by evil spirits and consequently exorcism practised as the cure. There are traces of the view that sickness is caused by the magic of l'ennemi voisin. The Kukis call over the names of all the tribes with whom they are acquainted in order that the spirit which is causing the sickness may be summoned forth. The technical word for attendance on a sick man in Meithei is a-nā-yek lā-yeng ba which means to look for the clan of

the nat or spirit. The Kukis hold that the mere sight of a python, in Meithei lai-rel or the great Deity, is a sin and will bring sickness.[1] If a Kabui kills a python in the jungle in self defence, all the able bodied men capable of field work are gathered at the village gate and shout „We are all here.“ Then they are genna for three days for the python brings sickness to all. The Tangkhuls definitely attribute sickness to sin and so it is that they pray to Kamyou, the Lord of the Realm of the dead when they are ill. But the Tangkhuls have, as have many Naga tribes, a good knowledge of the medicinal properties of jungle herbs and isolate cholera cases and practise crude surgical methods. Yet among them I have seen a man whom in my modern lights I should have diagnosed as suffering from acute malaria, stripped and the village maiba came to him and beat him and finally bit the poor wretch in the side and took from the wound a small stone which he declared was the sickness which was troubling the man. The advent of epidemic sickness is always met by a village genna and even private cases are treated by gennas of the clan and occasionally, but rarely, of the whole village. Sickness is also attributed to breaches of the many food ordinances which must be strictly kept by all. Thus when the children are to have their ears pierced, the parents must not eat oil or pulse lest the children fall ill.

---

[1] Mc Culloch *Account of the Valley of Munnipore* p. 32.

Der Trug des Prometheus[1]

Von **Ada Thomsen** in Kopenhagen

A. Bemerkungen zur Opferlehre

Ein Hauptmotiv in der Erzählung von Prometheus, welche in der hesiodeischen Theogonie steht, ist der Trug zu Mekone, ein Aition für die Speiseopfersitte:

535 *καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι*
Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προέθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.
τοῖς μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοείῃ,
540 *τῷ δ' αὖτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ*
εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργέτι δημῷ.

Zeus durchschaut die List, doch

553 *χερσὶ δ' ὅ γ' ἀμφοτέρῃσιν ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφαρ.*
χώσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν,
ὡς ἴδεν ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ.
ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.

Hier wird deutlich ein Speiseopferritual beschrieben. Da v. 541 **καλύψας ἀργέτι δημῷ** genau dem homerischen **κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν** und v. 539 formell und reell ein vollkommenes Gegenstück zu 541 bildet, wäre es verlockend, auch hierin ein Detail des lebenden Rituals, etwa dem koischen *ἔνδορα ἐνδέρεται* entsprechend, wie v. Prott, Leges Graecorum sacrae I, p. 23 andeutet. Hiergegen hat jedoch Stengel (Hermes XXXVI, 329) richtig hervorgehoben, daß dergleichen Manipulationen sonst dem Anteil der Götter eigentümlich sind. Dies wird

[1] Dieser Aufsatz ist 1907 in *Nordisk Tidsskrift for Filologi* XV dänisch erschienen, liegt hier aber in Erweiterung und Umarbeitung vor.

gestützt durch eine Vergleichung mit Riten anderer Völker, welche es dagegen möglich machen, daß das seltene Wort εὐθετίσας etwas Rituelles birgt, s. unten S. 478. 539 wird daher am besten hier außer Betracht gelassen und gehört vielleicht nur zum Mythos. Man muß sich immer hüten, ein Aition zu pressen.

Diese Verteilung des Opfers steht auf einer Linie mit der, welche wir in den homerischen Gedichten und später treffen (Stengel, Kultusaltertümer p. 101). Variationen kommen vor, die Hauptzüge sind jedoch folgende. Den Göttern gibt man die Knochen, das Fett und das Blut, welches in der Theogonie nicht genannt wird; Stückchen von Fleisch, ὠμοθετεῖν, kommen nur in den homerischen Gedichten vor, sind aber bei vielen anderen Völkern gewöhnlich. Die Menschen bekommen das Fleisch und meistens die Haut.[1] Die eßbaren 'Eingeweide' fallen meistens den Menschen zu.[2]

Die Entstehung des Mythos zeigt, daß die Verteilung einer Erklärung bedürftig schien. Derselbe Gedanke, daß sie im Grunde ein Trug gegen die Götter sei, ist ausgedrückt in

---

[1] Hierin hat Stengel p. 105 sicherlich richtig gesehen. B. Keil *Anonymus Argentinensis* p. 302 ff. hat zahlreiche Beispiele gesammelt, wo der Priester oder (seltener) der Gott das Fell bekommt. Er geht aber entschieden zu weit, wenn er behauptet (p. 310): „so sind diese nie für einen profanen Besitzer zu haben"; denn dies geschieht nicht allein, was Keil nicht zugeben will, in Epidaurus nach der alten Inschrift, Dittenberger *Sylloge*[2] 938 = Ziehen *Leges sacrae* II 54, sondern auch in Mykonos (*Syll.*[2] 615 = v. Prott *Leges sacrae* 4) und im Kulte des Zeus Phratrios (*Syll.* 439 = Ziehen 17). Nach dem Erscheinen des Buches von Keil sind hinzugekommen Ziehen Nr. 88 und namentlich 117, l. 15: μηδὲ εἰς τὸν ναῦον εἰσφέρην . . . μηδὲ ὑπόδεσιν μηδὲ ἄλλο δέρμα μηδέν. Auf Details hier einzugehen, würde zu weit führen.

[2] Stengel in *Archäol. Jahrb.* IX, 114 f. und *Novae Symbolae Joachimicae* 1907, p. 91 ff. An letzterer Stelle hat er sehr viel Gewicht darauf gelegt, daß die σπλάγχνα bei Homer gesondert gegessen werden und in einzelnen sonstigen Fällen, wo sie den Göttern zugeteilt werden, gesondert verbrannt werden. Ob hieraus weitergehende Schlüsse gezogen werden können, scheint mir sehr fraglich.

etlichen Komikerstellen, gesammelt bei Clemens Strom. VII, 6, p. 846 f.; die interessanteste ist Menander fr. 108, er spricht vom Opfer der τοιχωρύχοι, die nur an sich denken: οἳ δὲ τὴν ὀσφὺν ἄκραν καὶ τὴν χολήν, ὅτι ἔστ' ἄβρωτα, τοῖς θεοῖς ἐπιθέντες αὐτοὶ τἄλλα καταπίνουσι. Einer ähnlichen Auffassung hat Asklepiades bei Porphyrius de abst. IV, 15 Ausdruck gegeben. Diese Stellen zeigen, daß man das Speiseopfer als eine Gabe für die Gottheit betrachtet hat, wovon den Menschen eigentlich gar nichts gebühre, eine Auffassung, die noch Anhänger hat. Sie fußt aber auf einer gänzlich unberechtigten Analogie mit den σφάγια und den anderen θυσίαι ἄγευστοι (eine bessere Bezeichnung als das mißbrauchte 'Sühnopfer'); diese sind in der Tat eine Art von Gabe an die Gottheit. Das Speiseopfer aber ist mit nichten aus diesen entwickelt, sondern die beiden Arten von Opfer haben einen ganz verschiedenen Ursprung und finden sich auch auf den primitivsten Stufen nebeneinander.

Die griechische Opferverteilung kann nicht auf späterer Entwickelung beruhen, denn sie entspricht genau der anderer Völker; die Teilung des Speiseopfers zeigt überall merkwürdig gleichartige Typen. Im indigenen römischen Kult bekam die Gottheit die exta, d. h. Leber, Lunge, Galle, Herz und Netz und die augmenta, Fleischstücke (Wissowa, Religion und Kultus der Römer 352). Die Germanen gaben dem Gotte den Kopf (Golther, Handbuch der germ. Mythologie 565 f.); bei dem Hirtenopfer wurde der Kopf den Göttern geweiht, Haut, Knochen und Eingeweide im Feuer verbrannt, das Fleisch diente zum Schmaus (l. l. 571). Bei den alten Indern bekamen die Götter das Netz und Fleischstückchen, die im Ritual geschieden werden (Oldenberg, Religion des Veda 360). Bei den Persern bekam der Gott nichts nach der strengen zarathustrischen Observanz, vgl. Herodot I, 132; das heilige Feuer durfte nicht verunreinigt werden. Hiervon gibt es jedoch eine wichtige Ausnahme, Vendidad 18, 70 (nach der Übersetzung Darmesteters in Annales

du Musée Guimet, XXII p. 254): „Tausend Stücke von Kleinvieh soll er opfern, von allen diesen Opfern soll er die Eingeweide fromm dem Feuer darbringen mit Libationen; die Schulter soll er den guten Wassern geben.“ Aus Darmesteters gelehrter Anmerkung entnehme ich folgendes: Dies sind die Überbleibsel eines beinahe verschollenen Rituals; das erste Glied ist der *zôhr âtash*; die Eingeweide werden mit einem Worte bezeichnet, welches mit lateinisch omentum in Verbindung steht, und somit entspricht das Opfer genau dem bei Strabo XV, 13, p. 732 beschriebenen, vgl. Catull 89. Dem zweiten Glied, der *ab-zôhr*, entspricht Shâyast XI, 4: „wenn ein Tier geopfert wird, wird das Herz dem Feuer, die Schulter den Wassern geheiligt; das Fleisch essen die Gläubigen.“ Die heidnischen Araber und die Israeliten gaben dem Gotte das Blut (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 116, Benzinger, Hebräische Archäologie[1] 455f.); bei den meisten mosaischen Opfern wurden außerdem das Netz, die Nieren und das Fett der Eingeweide auf dem Altar für Gott verbrannt, Exodus XXIX, 13; Levit. III, 3—4, 9—10 usw. Bei den primitiven Völkern treffen wir ähnliche Riten; H. Vámbéry, Das Türkenvolk p. 485, sagt vom Opfer der Tschuwaschen: „Ist das Fleisch gekocht, so wird es unter die Anwesenden verteilt, der Kopf, die Füße und die Haut werden auf die Bäume aufgehängt, ebenso wie bei den Altaiern, die Beine und Eingeweide aber verbrannt.“ Tylor, Die Anfänge der Kultur II, 401, gibt Beispiele von Madagaskar, wo der Kopf wie bei den Germanen auf eine Stange gesteckt wird, während Blut und Fett auf die Altarsteine gestrichen werden und alles Fleisch von den Menschen verzehrt wird; von Guinea und den Tungusen, wo der Gott Eingeweide bekommt. Diese Formen werden aber als Ersatz für das Ganzopfer betrachtet und mit der Hesiodosstelle zusammengestellt, eine notwendige Folge von Tylors Ausgangspunkt, der Geschenktheorie. Sehr interessant ist die Verteilung bei den Lappen; sie schmieren das Blut auf den heiligen Baum

oder das Götterbild; die Götter bekamen die Knochen, Hörner und Genitalia, Teile der Ohren, Lungen, Zunge und des Herzens und Schwanzes, zuweilen Stückchen jedes Fleischteiles.[1]

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, zeigen, daß die Verteilung etwas sehr Altertümliches ist, was für die Geschenktheorie vernichtend wird. Diese Theorie ist übrigens auch von den meisten modernen Forschern aufgegeben; daß sie in vielen Religionen, z. B. der vedischen, hervortritt, ist etwas anderes. Die beste Erklärung des Speiseopfers ist sicherlich von Robertson Smith gegeben: das Opfer ist eine Kommunion, ein Bund, den der Stamm mit seinem Gotte zusammen ißt. Diese Theorie läßt sich aufrechthalten, wenn auch die hiermit von dem genialen Forscher verketteten Annahmen, daß das Speiseopfer sich aus dem Sakrament entwickelt hat und das Opfertier ursprünglich der Totemgott ist, aufgegeben werden müssen. Im Sakrament wird der Gott selbst gegessen, beim Speiseopfer ißt man mit dem Gotte, dieser Unterschied darf nicht verwischt werden, wenn es auch Übergänge gibt und einzelne Riten von der einen Form zur andern übergleiten können.

Wenn man, auf den Anschauungen Robertson Smiths fußend, die Verteilung erklären will, zeigen sich mehrere Möglichkeiten, die alle gewiß ihre Rolle gespielt haben. Er selbst meinte (Religion der Semiten 293f.), daß der Gott anfänglich die Teile bekam, in denen das heilige Leben seinen Sitz hatte oder besonders kräftig pulsierte. Daher wurde bei den Semiten das Blut auf den Altar geschüttet, und daß die Seele

---

[1] Die besten Nachrichten von den Lappen in Norwegen geben Qvigstad *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi* in *Det kgl. norske Videnskabs-Selskabs Skrifter* 1903, Trondhjem, und I. A. Friis *Lappisk Mythologi,* Christiania 1871, nur dänisch. Von älteren Werken sind am besten Leem *De Lapponibus Finmarchiae* und E. I. Jessen *De Finnorum Lapponumque Norvegicorum religione pagana*, zusammen 1767 herausgegeben, dänisch und lateinisch. Die deutsche Übersetzung von Leem, Leipzig 1771, gibt nur einen Auszug.

im Blute ist, sagt ja die Bibel oft, z. B. Deuteronomium XII 23. Ein anderer „Sitz des Lebens“ waren die Eingeweide mit ihrem Fette, besonders die Nieren und Leber. Diese Erklärung trifft auf viele Fälle zu, namentlich diejenige, wo der Gott nur ein oder wenige Stücke bekommt, doch läßt es sich nicht überall erweisen, daß der dargebotene Teil als Sitz des Lebens betrachtet worden ist. Eine andere Möglichkeit ist, daß der Gott etwas von allen Teilen des Opfers bekommen sollte, wie es beim homerischen ὠμοθετεῖν, im römischen, indischen und lappischen Ritual geschieht; dieser Gedanke liegt der Geschenktheorie nahe, läßt sich aber auch aus der Kommuniontheorie erklären. Die beiden Erklärungen sind jedoch nicht zureichend; nicht in allen Fällen, wo der Gott die Knochen oder das Fett bekommt, läßt sich annehmen, daß diese Teile der Sitz des Lebens gewesen sind. Noch eine Betrachtung muß in Anschlag gebracht werden. Das Opfer ist heilig, Tabu, und daher für die nicht gehörig Vorbereiteten gefährlich; nichts davon darf von der heiligen Stätte fortgebracht werden, alles soll bei der heiligen Handlung in Anwendung kommen. Was weggebracht wird, ist zu magischen Zwecken geeignet, wie Robertson Smith p. 294 zeigt; dies ist nur die andere Seite des Tabu. Wenn also das Opfer auf der Stelle verzehrt werden soll, muß der Gott die Teile bekommen, welche die Menschen nicht essen können. Dies gilt besonders von den Knochen, welche in verschiedener Weise dargebracht werden können, während der Gott das Blut nur durch Ausschüttung auf der Erde oder dem Altar und die fettigen Teile[1] durch Verbrennung bekommen kann; sonst würde die heilige Stätte sogleich verpestet werden. Die Knochen kann man vor dem Gotte hinlegen; hierdurch entstehen große Haufen, wie bei den Lappen[2], oder sie werden in eine Grube geworfen, wie es in griechischen Heiligtümern,

[1] Hierin sieht Oldenberg *Religion des Veda* 361f. einen der Ausgangspunkte des Opferfeuers, welches er als verhältnismäßig spät betrachtet (vgl. p. 479). [2] Quigstad p. 40, Leem p. 432.

z. B. im thebanischen Kabirion, geschehen ist. Der Kopf wird aufgehängt oder auf eine Stange gesteckt, wie es bei den Germanen und anderswo[1] geschehen ist. Oft werden die Knochen verbrannt, was am praktischsten ist; das Tabu kann dann an der Asche kleben. Diese verbleibt auf der Opferstätte, wie vielerorten Ausgrabungen gezeigt haben; hieraus haben sich die griechischen Aschenaltäre entwickelt; oder sie wird in Gruben geworfen, wie z. B. im Kybeleheiligtum in Priene.[2]

Durch die letzte Betrachtung tritt die Verteilung in nahe Verbindung mit der bekannten Sitte *οὐκ ἐκφορά*; diese kann auch nur so erklärt werden, daß das Opfer Tabu ist und daher auf der Stelle verzehrt werden muß. F. B. Jevons, Introduction to the history of religion, p. 145f., meint daher, daß die Sitte ursprünglich jedem Speiseopfer gehörte; es ist dies eine notwendige Konsequenz seines unbedingten Anschlusses an die Theorien Robertson Smiths. Jedenfalls ist die Sitte so verbreitet, daß Jevons vielleicht recht hat. Weil keine eingehendere Behandlung vorliegt und einige Religionen in diesem Punkte interessante Probleme darbieten, wird es nicht überflüssig sein, eine Übersicht derselben zu geben.

In Hellas ist die Sitte recht gewöhnlich, sie muß selbstverständlich hier aus einer komparativen Betrachtung erklärt werden. Die Erklärungen Stengels, daß sie nur stattfinde,

[1] Robertson Smith l. l. 294; in Rom Oktoberroß. Die griechischen Bukranien sind ein Überbleibsel derselben Sitte, wie M. Much *Heimat der Indogermanen*[2] p. 285 treffend hervorhebt.

[2] Der Stoff liegt gesammelt vor bei H. Bulle *Orchomenos* I p. 31ff. (*Abhandl. der bayerischen Akademie* I. Klasse XXIV Abt. II). Er neigt zu der Anschauung, daß die Asche an und für sich heilig gehalten worden ist; dies kann jedoch nur der Opferasche gelten. Übrigens sind die von ihm in den ältesten Schichten von Orchomenos gefundenen, mit Asche gefüllten Gruben wahrscheinlich nur Abfallgruben, wie man solche auf vorgeschichtlichen Wohnplätzen öfter findet. Bulles Beispielen beizufügen ist die im Sommer 1908 von Prof. Finnur Jonsson und Capt. Bruun in einem Tempel auf Island gefundene Aschengrube, worüber in *Aarböger for nordisk Oldkyndighed* 1909 berichtet wird. Außerdem Karo in dieser Zeitschrift XII 357 f. 364.

wenn das Fleisch knapp war[1], oder als vorsichtige Maßregel bei chthonischem Kulte[2], bedürfen keiner Widerlegung, zumal sie nicht einmal für die griechischen Exempel passen. Die bekannteste Stelle ist Aristophanes, Plutos 1139 (mit Scholien): *ἀλλ' οὐκ ἐκφορά*; dasselbe Wort steht in einer Inschrift aus dem Heiligtum des Amphiaraos zu Oropos, Dittenberger Sylloge² 589, 31 = Ziehen, Leges Gr. sacrae II, 65: *τῶν δὲ κρεῶν μὴ εἶναι ἐκφορὴν ἔξω τοῦ τεμένεος*. In den koischen Opferkalendern, Syll. 616, 617 = v. Prott, Leges sacrae I, 5, 6, vgl. 9, steht bei einigen Opfern: *τούτων οὐκ ἀποφορά, τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά*; 617, 9: *οὐκ ἐκφορά*, das Gegenteil heißt 617: *ταύτας ἀποφορά*, 616, 56 [*ταῦτα δὲ πάντα*] *ἀποφέρεται ἐκτὸς το*[*ῦ τεμένεος*]; hieran schließt sich Ziehen 125 aus Thera. In Mykonos heißt es, Syll. 615 = v. Prott 4, worauf ich später zurückkommen werde: *δαινύσθων αὐτοῦ*. Pausanias braucht immer das Verbum *ἀναλίσκειν*, welches auch auf einer Inschrift aus Magnesia wiederkehrt, Syll. 554, 7: *τὰ δὲ θυθέντα καταναλισκέτω*[*σαν αὐτοῦ*]. Die Stellen bei ihm sind folgende: II, 27, 1: *τὰ δὲ θυόμενα ἤν τε τις Ἐπιδαυρίων αὐτῶν ἤν τε ξένος ὁ θύων ᾖ, καταναλίσκουσιν ἐντὸς τῶν ὅρων· τὸ δὲ αὐτὸ γινόμενον οἶδα καὶ ἐν Τιτάνῃ*; hier ist auch Kultus des Asklepios II, 11, 5 und 23, 4. Vom Asklepiosheiligtum in Epidaurus ist die Sitte nach dem Tochterheiligtum zu Athen gekommen, Syll. 632 = Ziehen 48: *τῶν δὲ κρεῶν μὴ φέρεσθαι*; dagegen fand sie sich nicht im Asklepieion auf Kos, wenn Herzogs Interpretation von Herondas IV, 92[3] richtig ist. — VIII, 38, 8: Bei dem Fest des Apollon Parrhasios auf dem Lykaion wurde das Opfer in Megalopolis geschlachtet und im Aufzuge hinaufgeführt, *καί τά τε μηρία ἐκτεμόντες καίουσι καὶ δὴ καὶ ἀναλίσκουσιν αὐτόθι τοῦ ἱερείου τὰ κρέα*; dieses Opfer erklärt Stengel[4] für chthonisch, ganz ohne Grund. X, 4, 10 und X, 38, 8

[1] *Hermes* XXVII, 167. [2] l. l. XLI, 239.

[3] In dieser Zeitschrift X, 204.

[4] *Kultusaltertümer* 112 und *Hermes* XXVII, 451.

sind Speiseopfer für chthonische Götter, worauf ich später zurückkommen werde. In dem häuslichen Kulte der Hestia gilt die Regel auch; hier ist Preuners Erklärung, Hestia-Vesta 74f., richtig: am Herdopfer durfte nur die Familie teilnehmen, anderen ist es Tabu. Bei dem staatlichen Opfer für Hestia auf Kos, Syll. 617, 20, steht nicht *οὐκ ἀποφορά.*[1]

In Rom war die Sitte nicht gewöhnlich; wenn jedoch Wissowa, Religion und Kultus der Römer 354, sagt, daß sie sich nur gelegentlich in nicht indigenen Kulten findet, hat er ein wichtiges Zeugnis nicht recht gewürdigt, nämlich Cato de agr. 83; es ist das votum pro bubus, welches Wissowa p. 132, 3, 176, 345 der ältesten, indigenen Schicht zuspricht: ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. Hiermit stimmt CIL VI, 1, 576 = Dessau II 4915: Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est.[2] Alle anderen Zeugnisse

---

[1] Ziehen *Leges sacrae* hat einige Beispiele mehr; erstens interpretiert er in der bekannten Men-Tyrannos-Inschrift, Nr. 49, nach Dittenberger (633) l. 18: *τὰ δὲ λοιπὰ κατακοπτέτωι* [*ἐν τῶι*] *ἱερῶι* in dieser Richtung; ob man *ἐν τῷ* einschieben darf, ist sehr fraglich, jedenfalls gehen die Wörter *τὰ δὲ λοιπὰ* usw. auf den Anteil des Gottes; Stengels Übersetzung (*Berl. phil. Woch.* 1908 Sp. 927) „zerstückeln, zerlegen" ist sicher die richtige. Eine bedeutendere Erweiterung des Begriffs wäre es, wenn Ziehens Interpretation (p. 238f.) der Inschrift aus dem Anakeion zu Elatea, Nr. 79 = Syll. 562, richtig wäre; *σκανεῖν* bedeutet doch sicherlich hier wie ähnliche Wörter anderswo, daß das Opfer in einem Zelt oder in einer Hütte stattfinden mußte. Toepffers Erklärung und Parallelen, *Athen. Mitt.* XVI, 413f., sind im großen und ganzen zutreffend, nur muß man, wie Nilsson *Griechische Feste* 189, 1 richtig bemerkt, zwischen Zelten, die im Ritual eine Rolle spielen, und solchen, die nur zu praktischen Zwecken aufgeschlagen werden, scharf unterscheiden. Die Sitte findet sich auch in den römischen Neptunalia, Wissowa l. l. 250. Noch weniger Grund liegt vor, *σκανοπαγείσθων*, Nr. 137 aus Kos, wo der präzise Terminus sich ja so oft findet, oder *θοινῆται*, Ditt. 622 = v. Prott 23, aus Rhodos, in dieser Richtung zu interpretieren.

[2] Diese Inschrift nennt Wissowa p. 175, 4, stellt sie aber nicht mit der Catostelle zusammen, was p. 176, 5 mit dem Gegenstück Nr. 579, das Weibern Zutritt verbietet, geschieht.

gelten dem Kultus des Herkules an der ara maxima, der nach Wissowa p. 221 griechisch ist, aber sehr früh rezipiert. Hierher gehört das Opfer „propter viam“; Macrobius, Sat. II, 2, 4: sacrificium apud veteres fuit, quod vocabatur propter viam; in eo mos erat, ut si quid ex epulis superfuisset, igni consumeretur. hinc Catonis iocus est. namque Albidium quendam qui bona sua comedisset et novissime domum, quae ei reliqua erat, incendio perdidisset, propter viam fecisse dicebat: quod comesse non potuerit id combussisse. Catos Witz zeigt, daß Wissowa recht hat, die Sitte für ungewöhnlich in Rom zu erklären. In naher Verbindung mit „propter viam“ steht „decuma“ (p. 226), wo die Regel auch gilt, Festus p. 218, Servius in Aen. VIII, 183: quod ad aram maximam aliquid servari de tauro nefas est; nam et corium illius mandunt (W. p. 226, 7). Die Hauptstelle ist Varro, de lingua lat. VI, 54, die ich anführen will, weil gerade der uns interessierende Punkt herausgedeutet wird: Profanum est quod ante fanum coniunctum fano. Hinc profanatum quod in sacrificio; atque inde Herculi decuma appellata ab eo est, quod sacrificio quodam fanatur, id est ut fani lege sit. Id dicitur polluctum, quod a porriciendo est fictum; quom enim ex mercibus libamenta porrecta sunt Herculi in aram, tum polluctum est, ut quom profanum (profanatum *Turnebus*) dicitur, id est proinde ut sit fani factum. Itaque ubi olim fano consumebatur omne quod profanum erat, ut etiam fit, quod praetor quotannis facit, quom Herculi immolat publice iuvencam. In den korrupten Wörtern ubi olim fano wird nach O. Müller ubi gestrichen; und Luebbert (Commentationes pontificales p. 9), dem Wissowa (Marquardts Handbuch III 149, 4) folgt, erklärt fano „zum Vorteil des Heiligtums“; dies ist sehr gezwungen, ich lese *i*bi olim *in* fano, eine kleine Korrektur.

In der Bibel findet sich die Regel außer beim Passah, das ich nachher behandeln werde, oft für eigentliche Opfer deutlich im Priesterkodex ausgesprochen, Exod. XXIX, 31, 34, Levit. VI,

9, 19, VII, 5ff., X, 12, Num. XVIII, 10, und im „Heiligkeitsgesetz“, Lev. XXII, 30, XXIV, 9. Oft darf das Fleisch bis zum nächsten oder dritten Tage aufgehoben werden; dies ist natürlich eine Abschwächung, dieselbe findet sich auch bei den Arabern (Wellhausen, Reste 119). Die Sitte paßt gut zur Zentralisation des Kultus, der Priesterkodex hat aber hier sicherlich nur eine ältere Praxis sanktioniert. Ein viel älteres Zeugnis findet sich auch im elohistischen „Bundesbuch“, Exodus XXIII; die Interpretation der Stelle ist jedoch strittig.[1] V. 18 lautet: Das Fett meines Festes soll nicht bis morgen übrig bleiben. Diese Vorschrift wird meistens auf das Passah bezogen, das im vorhergehenden mit den zwei anderen alten Festen zusammen genannt wird; doch spricht E. Reuß sich in seiner Übersetzung dagegen aus. Prof. Buhl erklärt, daß man auch „meiner Feste“ lesen könne; wenn auch der Singularis gehalten werde, paßt „das Fett meines Festes“ nicht zum Passah, und „mein Fest“ ist in den älteren Quellen gewöhnlich das Laubhüttenfest. XXIII, 17—19 hat indessen ein Gegenstück im jahwistischen „Zweitafelgesetz“, XXXIV, 23, 25—26; v. 25 sagt: Vom Passahopfer soll nichts übernachten. Nur eine der Stellen kann die originale sein. Baentsch (Nowacks Handkommentar) setzt das Bundesbuch später als den Jahwisten, und besonders sollen v. 17—19 aus diesem entlehnt sein; dann ist natürlich v. 18 auf das Passah zu beziehen. Prof. Buhl jedoch meint, daß es nicht möglich ist, im ganzen das Verhältnis zwischen dem Elohisten und dem Jahwisten zu bestimmen, und Einzelheiten können jedenfalls im Elohisten älter sein; es wäre sehr wohl möglich, daß XXXIV, 25 aus XXIII, 18 stammt, und dann wäre die Beziehung auf das Passah gerade spät. Wenn XXIII, 18 für die drei alten Feste gilt, zeigt sich eine natürliche Entwickelung zum Priesterkodex; es ist nicht

[1] Für freundliche Hilfe in dieser schwierigen Frage bin ich Professor F. Buhl in Kopenhagen viel Dank schuldig. Siehe auch Eduard Meyer *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* 38.

wahrscheinlich, daß man diese Regel von einem so spezifischen Ritus wie dem Passah für die allgemeinen Opfer übernommen habe.

Beispiele von wilden Völkern gibt Jevons, Introduction 145ff., wozu ich die Lappen füge. Diese luden immer so viele Gäste zum Opfermahle ein, daß das Opfer in einem Tage verzehrt werden konnte (Quigstad p. 38).

Die Sitte findet sich auch bei den Sakramenten, sowohl den tierischen wie den vegetabilischen. Am bekanntesten ist sie bei dem Passah, Exod. XII, 10, Num. IX, 2, Deut. XVI, 4; ob dies ein Opfer oder ein Sakrament sei, ist seit alters strittig. Deuteron. XVI, 2 und Exodus XII, 27 wird es Opfer genannt, während der Priesterkodex[1] dem aus dem Wege geht, weil er ja nur Opfer beim Zentralheiligtum anerkennt und das Passah als häusliche Mahlzeit sanktioniert hat, welche letztere auszurotten der deuteronomischen Gesetzgebung nicht geglückt war. Weil die ältesten Quellen uns im Stich lassen, kann die Frage nicht endgültig beantwortet werden. Ein Sakrament ist jedenfalls das Kamel„opfer" der Sarazenen (Robertson Smith, 215, 262, Wellhausen, Reste 119). Das Kamel wird beim Aufgang des Morgensterns getötet und soll von den Teilnehmern ganz mit Eingeweiden, Knochen und Haut roh aufgefressen werden vor Sonnenaufgang.[2] Ein schönes Beispiel ist das litauische Erstlingssakrament, wo auch Hühner geschlachtet werden; Mannhardt, Feld- und Waldkulte II, 251: alles soll gegessen und die Überreste verbrannt werden; „weil dasselbe ein Heiltum ist, darf nichts umkommen, wird sogar der letzte Rest der Knochen als segenbringend im Viehstall vergraben". Sehr ähnlich ist das Ostermahl der Slawen in Istrien, wo biblischer Einfluß jedenfalls nicht alles erklären kann. Die österreich-ungarische Monarchie

[1] Mit Ausnahme von Num. IX, 7, eine Stelle, die indessen nach Baentsch ganz spät ist.

[2] Vgl. Pausanias X, 38, 8 und Mannhardt B. K. I 400. Auf diesen Umstand legen Robertson Smith und Jevons großes Gewicht.

in Wort und Bild, Das Küstenland p. 221: „Nach dem Gottesdienst ist die Weihe des Brotes, des gekochten Schweineschinkens, des Lammbratens und gebratener junger Truthühner, des Knoblauches, der Erstlinge des Feldes, wie überhaupt auch die Lämmer und Truthühner Erstlinge sein müssen, die in alten Zeiten, wie uns die Volkslieder erzählen, zur Zeit des Frühjahrs-Äquinoktium dem Sonnengott geopfert wurden. Nach der Weihe des Brotes und der Erstlinge versammeln sich alle Familienglieder zum Gebet und bewirten sich mit den gesegneten Speisen. Die Überbleibsel, wie Knochen, Eierschalen, Brosamen wirft man ins Feuer, daß sie verbrennen, oder ins Wasser, um es zu klären, oder aufs Krautfeld, daß es besser gedeihe.“ Jägerstämme üben die Sitte bei der sakramentalen Verzehrung des Wildbrets, z. B. die Indianer brieten den Bären ungeteilt mit verschiedenen Zeremonien, vom Fleisch durfte nichts übrig bleiben, Frazer, Golden Bough[2] II, 398, vgl. 406, 409. Die Lachsfischerei auf der Westküste Nordamerikas wird von den Eingeborenen mit einem rituellen Verspeisen des erstgefangenen Lachses eingeleitet, wo die Regel auch gilt, 413f. Als Grund wird oft angegeben, daß die Tiere sonst sich gekränkt fühlen und sich nicht fangen lassen würden, ein Motiv, das indessen auch für viele andere Jägersitten vorgegeben wird. Bisweilen spielt die Vorstellung hinein, daß erst aufgegessen werden muß, bevor neue Nahrung beschafft werde; diese beruht aber auf einer Rationalisierung. Auch bei Sakramentalien, die nicht gegessen werden, läßt sich das Tabu nachweisen, wofür z.B. Kroll im Usener-Beiheft dieser Zeitschrift p. 44 interessante Beispiele aus der mittelalterlichen Kirche gibt.

Daß ein so bedeutungsvolles Tabu den Speiseopfern und den Sakramenten gemeinsam ist, scheint eine starke Stütze der Theorie Robertson Smiths, daß das Opfer sich aus dem Sakramente entwickelt hat.[1] Daher legt auch Jevons, der auf

---

[1] Eine ähnliche Theorie hat Frazer G. B. II 397 für die vegetabilischen Erstlinge aufgestellt: wenn die Erstlinge einem Gotte dargebracht

diese Theorie sein System aufgebaut hat, der Sitte großes Gewicht bei und nimmt an, daß sie ursprünglich bei allen Opfern und Sakramenten gewirkt hat. Die Theorie gibt eine geradlinige Entwickelung, die Methode aber, so verschiedenartige Riten auf ein Prinzip zurückzuführen, bringt keinen rechten Gewinn. Die Gabeopfer betrachtete Robertson Smith als später entwickelt, ein Gedanke, der jedoch natürlicherweise keine Nachfolge gefunden hat. Hier soll nur die Rede vom Verhältnis zwischen Speiseopfer und Sakrament sein.

Es läßt sich gar nicht denken, daß die Entwickelung aus dem Sakrament zum Speiseopfer überall dieselbe gewesen sei, auch nicht, daß die ältere Form sich überall neben der jüngeren erhalten habe. Der Übergang vom Essen des Gottes zum Zusammenessen mit dem Gotte ist schwieriger, als Robertson Smith gemeint hat. Daß der gegessene Gott überall das Totemtier sei, läßt sich nach den neuesten Forschungen gar nicht aufrecht halten; in der Form jedenfalls, in welcher sich der Totemismus bei den Australiern und Indianern findet, ist er nicht ein notwendiges Durchgangsglied aller Religionen gewesen; die meisten Formen von Tierkultus werden besser nach Mannhardts Prinzipien erklärt. Hier wird es vorteilhaft sein auf eine speziellere Annahme Robertson Smiths näher einzugehen.

Am primitiven Opfer, meinte er, wurde alles sofort gegessen, das Fleisch roh, ja selbst Haut und Knochen. Von dieser ursprünglichen Form treffen wir nur ein Beispiel, das oben erwähnte sarazenische Kamelsakrament, wovon uns der

werden, daß er das auf ihnen ruhende Tabu breche, beruht es auf späterer Entwickelung; ursprünglich waren die Pflanzen an sich göttlich. Hieran schließt sich Nilsson *Griechische Feste* 332, vgl. 285, 4. Ich kann hier nicht näher auf diese schwierige Frage eingehen, doch zeigt Frazers Sammlung von Erstlingsopfern, 459—471, daß dies Opfer in der ganzen Welt bei sehr primitiven Völkern verbreitet und mit dergleichen merkwürdigen Sitten und Vorstellungen verbunden ist, daß es schwierig sein würde, für alle Fälle einen Übergang aus dem Sakramente zu statuieren. Robertson Smith betrachtet Erstlinge als Tribut einem Gotte dargebracht und folglich verhältnismäßig spät (p. 181 ff.).

Kirchenvater Nilus im ausgehenden vierten Jahrhundert die Kunde gebracht hat. Doch ist es eine berechtigte Annahme Robertson Smiths (p. 262) und Wellhausens (120_3), daß Strabos Nachricht, XVI, 4, 17 p. 775, von den Troglodyten, welche Haut und Knochen aßen, auf eine ähnliche Sitte sich bezieht. Wellhausen hat auch ein Beispiel unserer Zeit, daß Beduinen ein Kamel roh aufgegessen haben. Mit dem primitiven sarazenischen Ritus vergleicht Robertson Smith das Passahlamm, welches ja auch vor Morgen aufgegessen werden muß; treffend schließt er aus Exodus XII, 8, wo es verboten wird, das Passah roh zu essen, daß dies faktischer Gebrauch gewesen sein muß, und hierdurch zeigt sich allerdings eine schlagende Ähnlichkeit der beiden Riten. Passah ist jedoch in seinem wahren Wesen ein ganz anderer Ritus; der Priesterkodex, Exod. XII, 46, Num. IX, 12 verbietet die Knochen desselben zu brechen. Dies ist der diametrale Gegensatz zum Verzehren der Knochen. Robertson Smith meint, daß dies Verbot gegen das Essen der Knochen gerichtet sei; diese scharfsinnige Deutung ist in der Tat notwendig, wenn die Theorie aufrecht gehalten werden soll. Sie kann indessen nicht richtig sein, denn dieses interessante Verbot ist sehr gewöhnlich bei primitiven Völkern[1] und fußt hier auf sehr merkwürdigen Vorstellungen. Es findet sich noch auf semitischem Boden, Curtiss, Ursemitische Religion 201: „Wenn ein Knabe sieben Tage alt ist, dann opfert man für ihn. Nur hütet man sich, dem Tier einen Knochen zu brechen, damit nicht auch die Knochen des Kindes brechen"; diese Motivierung ist natürlich später. Ein anderes Beispiel vom jährlichen Opferfeste der Ismaïlier steht p. 242.

Die Hauptmasse des Stoffes hat Frazer gesammelt, G. B. II 415—417 (Beispiele von der Lachsfischerei 410, 414). Bei vielen Jägerstämmen ist es verboten, die Knochen des Wildbrets

[1] Die Analogie mit sibirischen Sitten ist von Holzinger in Martis Handkommentar (zum Exodus) notiert worden.

zu brechen, sie werden sorgfältig gesammelt und begraben oder verbrannt. Als Motiv wird meistens angegeben, daß hierdurch die Knochen wieder mit Fleisch bekleidet werden und das Tier aufersteht. Diese Sitte ist eine der vielen[1], wodurch die primitiven Menschen, die keine rationellen Mittel zum Beherrschen der Natur kennen, ein gutes Verhältnis zur Tierwelt zu gewinnen versuchen. Für diese Jägerstämmme beruht das Dasein ganz auf den Jagdtieren, und diese muß man töten um Nahrung zu erhalten. Dasselbe dialektische Verhältnis liegt wohl auch vor auf einer höheren Kulturstufe, wenn die Viehzucht entstanden ist. Dann aber ist doch der Mensch in höherem Grade Herr seines Daseins und weniger dem blinden Schicksal unterworfen. Die meisten Haustiere werden auch nicht allein um des Fleisches willen gehalten; übrigens ist die Schlachtung auf primitiver Stufe mit Opfer verbunden, und hier spielen oft ähnliche Vorstellungen hinein (Buphonia), worauf namentlich Robertson Smith hingewiesen hat. Die Vorstellung von der Auferstehung des Tieres ist jedenfalls nicht mehr auf dieser Stufe lebendig, da die Aufrechthaltung des Wildbestandes keine Notwendigkeit, ja kaum ein Vorteil ist.

Ein gutes Beispiel ist das lappische Bärenfest, dessen Ähnlichkeit mit dem Passah den braven Missionaren die Haare sträuben machte.[2] Die Hauptstelle ist Jessen, de Finnorum etc. religione pagana 65: Carne cocta et more solito absumpta, ossa studiose legerunt, naturali suo ordine et nexu in terra solenniter defodienda, certa spe fore, ut ursus, haud secus ac immolati rangiferi, quin etiam aeque certe quam ipsi Lappones, in Jabme-Aimo (der Unterwelt) olim, in pristinum, sed simul longe meliorem statum, novo corpore recepto, restitueretur. Daß das Tier in der Unterwelt wieder auflebt, ist jedoch, wie Frazer andeutet, eine spätere Vorstellung als die der Indianer, daß es in dieser Welt aufersteht.

[1] Siehe Frazers Sammlung II, 366 ff.

[2] Quigstad, p. 52 f.

Die Lappen beobachteten die Sitte mit derselben Motivierung auch bei eigentlichen Opfern; Jessen p. 46. Reliquis immolati animalis partibus in loco, sacrificiis huiusmodi faciendis consecrato, coctis et ab invitatis convivis more solito consumptis, omnia ac singula ossa una cum particulis separatis, quarum modo facta est mentio, studiose collegerunt, in cista quadam, ex cortice betulino, ad instar vulgaris loculi constructa, naturali suo ordine reponenda, in quo statu pro vero tandem et ab omni parte perfecto sacrificio, Lapponice Damengare nuncupato, habita sunt atque usitatis ritibus solenniter sepulta; p. 52: Si quis ex Lapponum Noaaidis (Schamanen) . . . causam porro rogatus, cur ossa in construendo Damengare tanta collecta fuerint cura et tam accurato ac concinno ordine disposita? regessit, vulgo inter Lappones credi, caeso ac sepulto animali, non carnem duntaxat et vitam ab illo Deo, cui immolatum fuerat, reddi; sed in statum quoque, pristino longe praestantiorem, postea restitui.[1] Einen ganz ähnlichen Ritus bei den Opfern der Altaier beschreibt W. Radloff, Aus Sibirien, II 26: „und dann wird das Tier in Stücke geschnitten, und zwar in der Weise, daß man das Fleisch bei den Gelenken durchschneidet, ohne die Knochen zu zerbrechen. — Das Zerlegen muß mit großer Kunst ausgeführt werden, da, wie gesagt, kein Knochen auch nur die geringste Spur von Beschädigung zeigen darf. — Die Knochen werden nun sorgfältig gesammelt — sie bleiben dort als der Gottheit geweiht liegen Es würde großes Unglück bringen, wenn nicht alle, auch die allerkleinsten Knochen, auf dem Opfergerüste sich befänden.“ Bei diesem Opfer war es auch Sitte, beim Schinden Füße und Schädel im Felle zu lassen, welches dann ausgestopft und vor dem Gotte aufgestellt wurde. Dies ist an Opfern der mongolischen Völker[2] gewöhnlich und wird von Frazer mit Recht auf ähn-

[1] Vgl. Quigstad, p. 37.

[2] Hiermit vergleicht K. Neumann *Hellenen im Skythenlande* I 239 treffend, was Herodot IV, 72 vom skythischen Königsbegräbnis erzählt.

liche Vorstellungen von der Auferstehung bezogen. Die Ausstopfung findet sich auch bei Jägersakramenten, z. B. der lappischen Bärenmahlzeit, wo die Haut ausgespannt Zielscheibe eines Schießens der Weiber war (Scheffer, Lapponia, Frankfurt 1673, p. 240), und dem großen Bärenfest der Giljaken (Frazer G. B. II, 383), wo das ausgestopfte Tier an der Mahlzeit seines eigenen Fleisches teilnimmt.

Bei den Lappen und den mongolischen Völkern in Sibirien sehen wir also eine genaue Übereinstimmung zwischen Sakramenten und Opfern. Ohne Zweifel gehört die Sitte ursprünglich den Sakramenten, und es wird somit wahrscheinlich, daß diese Opfer sich aus dem Sakramente entwickelt haben; hiergegen spricht jedoch die lappische Opferverteilung[1], die Darbringung der Fleischteile scheint im Ritual von der der Knochen geschieden zu sein. Bei einigen dieser Völker hat der Übergang von Jägern zu Nomaden in historischer Zeit stattgefunden, z. B. bei den Lappen. Dieselben Völker aber haben auch andere Formen von Opfern, sowohl einfache Votivopfer wie Libationen und Totenopfer, die gar nicht aus dem Sakrament entwickelt sein können; es wird daher am vorsichtigsten sein, dies auch nicht für das Speiseopfer als ausgemacht zu betrachten. Es ist mir nur darum zu tun gewesen, zu zeigen, daß, wenn ein Opfer, in welches sich Gott und Menschen teilen, aus dem Sakrament entwickelt sein soll, dieses von der Art sein muß, daß die Menschen nicht alles verzehren. Beim Passah muß die Sitte in Analogie mit diesen Jägersakramenten erklärt werden; hierdurch wird die Frage, ob es eigentlich Opfer oder Sakrament sei, unlösbar, aber auch von geringerem Interesse. Dieser Ritus ist somit ein Überbleibsel einer Zeit, die sonst fast keine Spur bei den Israeliten hinterlassen hat; moderne Forscher nehmen an, daß er aus der Nomadenzeit stamme, welches auch mit der Form stimmt, in der er im

[1] S. Quigstad p. 37.

Exodus XII hervortritt; hinter dieser aber zeigen sich Vorstellungen, die auf ein noch primitiveres Stadium zurückweisen.[1]

In Hellas finden sich auch Spuren solcher Sitten. An den attischen Buphonien wurde das Fell des Ochsen ausgestopft und vor einen Pflug gespannt.[2] Eine andere Spur ist das Wort εὐθετίσας in der hesiodeischen Erzählung, unserem Ausgangspunkt; es wird in den hippokratischen Schriften vom Einrenken der gebrochenen Knochen gebraucht; hier gibt sich eine Parallele zur lappischen Sitte, nach welcher die Knochen „in ihrer natürlichen Ordnung und Zusammenhang" geordnet werden mußten. Den Griechen kann das ursprüngliche Motiv nicht mehr bewußt gewesen sein, die Vorstellung aber, daß die Auferstehung an die Erhaltung der Knochen geknüpft sei, tritt deutlich hervor in der Erzählung von der elfenbeinernen Schulter des Pelops, welche Frazer (S 418) schlagend mit der Jägersitte vergleicht. Mannhardt hatte in den Germanischen Mythen 57—74[3] sowohl diese als die Legende vom goldenen Bein des Pythagoras und den nordischen Mythos von Thors Böcken mit Märchen gleichen Motivs zusammengestellt, die Jägersitte kannte er aber nicht.

Die Sitte οὐκ ἀποφορά findet sich also bei so verschiedenen Riten wie dem Sarazenensakramente und dem altaischen Opfer; es wird daher am vorsichtigsten sein, sie als ein einfaches Tabu zu betrachten: das Opfer soll auf der heiligen Stelle und während der heiligen Handlung verzehrt werden. Die nicht verzehrten Teile können vergraben, hingelegt oder verbrannt werden, für alle drei Möglichkeiten bieten sich Beispiele sowohl aus den Jägersakramenten als aus den eigentlichen Opfern.

---

[1] Eine ähnliche Sitte ist vielleicht nach Frazer, l. l. 419—421 das Verbot, die Hüftsehne zu essen, was sich bei den Indianern wiederfindet; der Kampf Jakobs mit Elohim, Genesis XXXII, ist daher in erster Linie ein ätiologischer Mythos, worauf Gunkel und Holzinger in ihren Kommentaren zu wenig Gewicht legen.

[2] A. Mommsen *Feste der Stadt Athen* 515f.; siehe Porphyr. de abst. II 30.

[3] P. 42f. Stellen aus dem Rigveda.

Wenn Verbrennung schon auf dieser primitiven Stufe vorkommt, wird es weniger wahrscheinlich, daß sie spät sei, wie Oldenberg, Religion des Veda 336ff., 362 gemeint hat. Seine Theorie geht darauf aus, daß das Opferfeuer sich entwickelt hat aus dem Feuer, womit oft primitive Völker die Dämonen zu verscheuchen suchen. Dieser künstliche Gedanke kann nicht richtig sein. Das Feuer zum Dämonenverscheuchen zu gebrauchen, kann nicht so ursprünglich sein wie zur Bereitung des Essens und Verbrennung, worin ja gerade der Gebrauch des Opferfeuers besteht. Spät ist dagegen die Auffassung, daß der Opferrauch zu den Göttern im Himmel emporsteigt, denn die primitiven Menschen denken sich den Gott an der Opferstätte zugegen. Oldenberg sieht auch (p. 347), daß ein Widerspruch bei seiner Entwickelung entsteht, indem der Veda noch oft die alte Vorstellung bewahrt hat, daß die Götter zur Opferstelle herabsteigen.[1] Dies allein zeigt, daß die Theorie sich nicht halten läßt; überhaupt ist es bei dergleichen Problemen gefährlich, von einem Kultus, der so wenig primitiv ist, wie der vedische, auszugehen. Oldenberg beruft sich auch darauf, daß Tylors Sammlungen bloßes Hinlegen als die ursprüngliche Opfersitte bei primitiven Völkern zeigen; es finden sich aber auch daselbst (II 386) schöne Beispiele von Brandopfern, und bei den im vorhergehenden besprochenen primitiven Sitten treffen wir in Frazers Sammlungen nicht weniger häufig Verbrennung als anderes Verfahren. Die Theorie Oldenbergs ist aufgenommen und weitergeführt von Eduard Lehmann, Zarathustra I, 126ff. Er scheint auch anzunehmen, daß das Opferfleisch ursprünglich nicht gebraten, sondern nur gekocht wurde. Das letzte ist allerdings das gewöhnlichere und z. B. alleinherrschend bei den Germanen.[2] Die meisten modernen

---

[1] Viel älter ist noch, daß die Gottheit auf der Opferstätte wohnt, wie bei den Griechen und den Semiten der Glaube war.

[2] Golther *Handbuch d. g. Myth.* 565, 568. Der oben p. 466 A. 2 besprochene Fund auf Island bildet vielleicht eine bedeutsame Ausnahme.

Semitologen (H. Gressmann ausgenommen, Gött. gel. Anz. 1908, p. 741) sehen auch das Kochen für die ursprüngliche semitische Sitte an; Wellhausen, Reste 116 muß freilich zugestehen, daß Nilus bei den Sarazenen gebratenes Fleisch roch. Für das Passah fordert der Priestercodex Braten, was sicherlich, wie z. B. Baentsch annimmt, auf uralter Sitte beruht; Exodus XII, 9 fordert, daß das Passah so gebraten werden soll, daß der Kopf mit Füßen und Eingeweiden zusammenhängt; dies sieht sehr altertümlich aus[1] und läßt sich nur mit Braten vereinen. In der indogermanischen Urzeit, meint Schrader, Reallexikon p. 440[2], wurde das Fleisch meistens am Spieße gebraten, während Brei und dergleichen Gerichte gekocht wurden; Fleischbrühe hat keine weite Verbreitung, sondern findet sich beinahe nur bei Germanen und Spartanern. An und für sich ist es ja auch weit leichter zu braten als zu kochen, nicht allein mit modernen, sondern auch mit primitiven Küchengeräten; das Kochen fordert Gefäße, das Braten nur einen Spieß oder erhitzte Steine.

Das Vorhergehende sollte vor allem zeigen, daß das Speiseopfer so viele altertümliche Züge darbietet und eine so weite Ausbreitung hat, daß es mit nichten aus dem Geschenkopfer entwickelt worden sein kann. Es steht in der Mitte zwischen diesem und dem Sakrament, eher dem letzteren etwas näher. Alle drei Formen finden sich nebeneinander auf sehr primitiver Stufe; das vorsichtigste wird sein, sie alle für gleich ursprünglich anzusehen.

---

[1] Holzingers Behauptung des Gegenteils läßt sich kaum aufrechthalten. Dies Gebot wird noch beobachtet von den jetzigen Griechen (Ussing *Reisebilleder fra Syden* p. 63f.) und den Samaritanern auf Garizim (A. P. Stanley *History of the Jewish Church* I p. 448). Ein griechisches Seitenstück sind die κρέα ὁλομελῆ, *'Εφημ. ἀρχ.* 1907, p. 188, Z. 49f., 78, nach Stengels Deutung *Berl. phil. Woch.* 1908, Sp. 927.

[2] Ganz übereinstimmend Hirt *Indogermanen* I, 304.

B. Speiseopfer im chthonischen Kultus

In der Behandlung der Speiseopfer habe ich auch Beispiele von „chthonischem“ Kultus ohne weiteres benutzt. Für die griechische Religion wird allgemein die Regel aufgestellt: von Opfern für chthonische Gottheiten und Tote wird nicht gegessen. Bevor ich näher hierauf eingehe, will ich ein Wort über eine verwandte Neigung sagen. Diese Regel wird zuweilen umgekehrt, so daß alle *θυσίαι ἄγευστοι* wie Holokausta, Flußopfer usw. als Beweis für den chthonischen Charakter des Gottes angesehen werden. Den Gipfel haben erreicht Stengel, der in dieser Zeitschrift VIII, 204[1] den Helios (!) für chthonisch erklärt, ausgehend von dem in die Fluten herabgesenkten Pferdeopfer, und Miss Harrison, die in den Prolegomena to the study of Greek religion die ganze Entwickelung der griechischen Religion von diesem Gesichtspunkte aus behandelt. Diese Auffassung ausführlich zu widerlegen ist hier nicht die Stelle, zumal es schon Stengel gegenüber von M. P. Nilsson in seinem schönen Buche Griechische Feste (besonders p. 428) und Jane Harrison gegenüber von A. Dieterich in dieser Zeitschrift VIII, 480 getan worden ist. Vor einem ähnlichen Mißbrauch des Wortes „Sühnung“ hat Wissowa Archiv VII, 52 gewarnt; in indigenem römischen Kult ist übrigens kein Unterschied zwischen Piacular- und anderen Opfern[2], alles chthonische ist graeco ritu, z. B. das Wort holocaustum.

Die Opfer dürfen überhaupt nicht nach den Göttern eingeteilt werden, wie es z. B. von Wide in dieser Zeitschrift X, 257 getan ist. Die griechischen Göttergestalten sind das Produkt einer langen Entwickelung, während der Ritus sich zähe hält; die Götter müssen, soweit es möglich ist, aus dem Griechischen allein erklärt werden, der Kultus dagegen kann nur durch komparative Behandlung verstanden werden.

---

[1] Vgl. auch *Novae Symbolae Joachimicae* p. 105f.

[2] Religion und Kultus d. R. 352, 6.

Wir kehren zur Regel zurück, daß in Hellas von den Opfern für chthonische Götter, Heroen und Tote nicht gegessen wurde. Daß dies die allgemeine Sitte ist, soll nicht verneint werden; die Frage ist aber, wie man die sehr zahlreichen Ausnahmen beurteilen soll. Stengel, dem Nilsson hier leider gefolgt ist[1], meint, daß diese Ausnahmen auf späterer Entwickelung beruhen; die Götter sind in diesen Fällen nicht „chthonisch“ sondern nur „agrarisch“. Es ist jedoch nicht möglich, in dieser Weise zwischen den beiden Begriffen zu distinguieren; die alten Landesgötter sind oft sowohl die Beschützer des Ackerbaues wie die Herren der Seelen, weil sie in der Erde wohnen, Rohde, Psyche[2] I 304f.[2] Übrigens haben viele agrarische Gottheiten gar nichts „chthonisches“ an sich, was oft übersehen wird. Der Haupteinwand ist aber, daß die wichtigsten Ausnahmen speziell chthonischen Charakter haben. Und sieht man sich bei anderen Völkern um, so wird allgemein von Totenopfern gegessen; chthonische Götter und Heroen sind in Hellas eigentümlich entwickelt und lassen sich nicht gut mit fremden Göttern vergleichen, ihr Kult hat sich anerkanntermaßen aus dem Totenkult entwickelt. Meiner Meinung nach sind der Ausnahmen zu viele und zu schwerwiegende; die *θυσίαι ἄγευστοι* sind ursprünglich nicht alleinherrschend im chthonischen Kult, die Entwickelung in Hellas geht aber auf dieses Ziel zu. Überhaupt ist der schroffe Gegensatz zwischen „chthonischem“ und „olympischem“ Kult gerade das Ergebnis der Entwickelung, nicht der Anfang.

Im folgenden gebe ich die wichtigsten Beispiele von Speiseopfern für chthonische Götter, Heroen und für Tote, und knüpfe an die letzten die nichtgriechischen Analogien an.

a) Götter. Bei den meisten Ausnahmen Stengels ist der chthonische Charakter der Gottheit ein Postulat. Sylloge 615, 25, aus Mykonos: *ὑπὲρ καρπῶν Διὶ χθονίωι, Γῆι χθονίηι*

[1] P. 13, 23, 454f.

[2] Vgl. Dieterich, *Mutter Erde,* p. 57, 70.

δερτὰ μέλανα ἐτήσια · ξένωι οὐ θέμις . δαινύσθων αὐτοῦ. Wären diese Gottheiten nicht recht chthonisch, wäre es besser den mißbrauchten Begriff ganz aufzugeben. Pausanias X, 38, 8, zu Myonia in Lokris ἄλσος καὶ βωμὸς θεῶν Μειλιχίων ἐστί· νυκτεριναὶ δὲ αἱ θυσίαι θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις εἰσί, καὶ ἀναλῶσαι τὰ κρέα αὐτόθι πρὶν ἢ ἥλιον ἐπισχεῖν νομίζουσι. Das nächtliche Opfer und die Namen der Götter erfüllen alle Bedingungen für chthonischen Kult.[1]

b) Heroen. Paus. X, 4, 10 Tronis nahe Daulis: ἡρῷον ἥρω ἀρχηγέτου . . . ἔχει δ' οὖν ἐπὶ ἡμέρᾳ τε πάσῃ τιμάς, καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἷμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον, τὰ δὲ κρέα ταύτῃ σφισὶν ἀναλοῦν καθέστηκεν. Frazer gibt in seinem Kommentar V, 227 ff. viele Beispiele der Sitte bei verschiedenen Völkern, durch ein Loch oder Rohr im Grabe Blut oder andere Flüssigkeit dem Toten zu spenden; in zwei von diesen Fällen essen die Lebenden vom Opfer, nämlich in Äthiopien, wo es die Priester tun, und in dem besonders interessanten der Tchuwaschen in Rußland, welche jährlich ein fröhliches Mahl auf dem Familiengrabe halten. V, 13, vom Temenos des Pelops in Olympia: ἔσοδος δὲ ἐς αὐτὸ πρὸς δυσμῶν ἐστὶν ἡλίου. τοῦτο ἀπονεῖμαι τῷ Πέλοπι Ἡρακλῆς ὁ Ἀμφιτρύωνος λέγεται ... λέγεται δὲ καὶ ὡς ἔθυσεν ἐς τὸν βόθρον τῷ Πέλοπι. θύουσι δὲ αὐτῷ καὶ νῦν ἔτι οἱ κατὰ ἔτος τὰς ἀρχὰς ἔχοντες· τὸ δὲ ἱερεῖόν ἐστι κριὸς μέλας. ἀπὸ ταύτης οὐ γίνεται τῷ μάντει μοῖρα τῆς θυσίας, τράχηλον δὲ μόνον δίδοσθαι τοῦ κριοῦ καθέστηκε τῷ ὀνομαζομένῳ ξυλεῖ . . . οἳ δ' ἂν ἢ αὐτῶν Ἠλείων ἢ ξένων τοῦ θυομένου τῷ Πέλοπι ἱερείου φάγῃ τῶν κρεῶν, οὐκ ἔστιν οἱ ἐσελθεῖν παρὰ τὸν Δία. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καΐκου πεπόνθασιν οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες· ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν. Sylloge 937 = Ziehen 43, aus Athen, 306/5 a. C. l. 25: ὅταν δὲ θύωσιν οἱ

[1] Vielleicht gehört auch IX, 39, 4 hierher.

ὀργεῶνες τῶι ἥρωι (*Ἐγρέτῳ*) . . . *παρέχειν* . . . *ὀπτάνιον καὶ κλίνας καὶ τραπέζας εἰς δύο τρίχλινα.* In der bekannten Epiktetainschrift aus Thera (Cauer, Delectus2, 148 = Ziehen 129) wird mehrmals beim Heroenfest ein *δεῖπνον* erwähnt, D 22, E 24; deutlich wird die Verteilung des Speiseopfers bestimmt F 15. Die Liturgie beim Heroenfest zu Platæa gibt Plutarch, Arist. 21: *προπίνω τοῖς ἀνδράσι τοῖς ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑλλήνων ἀποθανοῦσι.* Andre Beispiele bei Nilsson l. l. 455, 2, 457, 8, 461, 1, 462, außerdem der *νόμος Αἰγιάλης* (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1907, p. 186 ff., besonders Z. 75 ff.). Die Heroen bekommen beim Mahle die herabgefallenen Bissen[1] wie anderwärts die Toten; hier essen handgreiflich Tote und Lebende miteinander.

c) Der Totenkult gipfelt in zwei Begehungen, dem Begräbnisse und dem jährlichen Totenfeste. Die Gebräuche bei diesen beiden Gelegenheiten sind nahe verwandt, wie Nilsson p. 456 andeutet; hier wird es doch zweckmäßig sein, sie gesondert zu behandeln. Ein Hauptstück der Bestattung ist das Leichenmahl, *περίδειπνον*, wo man mit den Toten zu Tische saß; Rohde, Psyche I 231: „Die Seele des Verstorbenen galt als anwesend, ja als der Gastgeber", dieses sagt ausdrücklich Artemidor p. 271, 10: *ἡ ὑποδοχὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος.* Ob diese Vorstellung in der Blütezeit lebendig war, läßt sich nicht entscheiden; an und für sich ist sie sehr natürlich. Wer je beim Mahle der Verwandten nach der Bestattung des Hauptes des Hauses gesessen hat, wird diese Vorstellung verstehen. In Hellas hat man hier jedenfalls mit dem Toten zusammen gesessen; Stengel ist daher, um das System zu retten, auf den verzweifelten Ausweg verfallen[2], anzunehmen, das *περίδειπνον* wäre eine spätere Sitte. Dieses fällt aber in sich zusammen, sobald wir nach anderen Völkern uns umsehen. Überall treffen wir das Leichenmahl, welches sich ja bis jetzt erhalten hat, auch bei denen, die in keinem Verhältnis zur

[1] Usener *Götternamen* 249, Rohde, *Psyche* I 245.

[2] *Festschrift für Friedländer* 431.

positiven Religion stehen, und sehr oft ist die Vorstellung lebendig, daß der Tote zugegen sei.[1]

Oft findet das Mahl auf dem Grabe statt.[2] Radloff, Aus Sibirien I 380 erzählt nach Castrèn, daß die Tataren das Lieblingspferd des Verstorbenen am Grabe verspeisen und den Kopf auf eine Stange stecken. 100 Tage nach dem Todesfall wurde ein ausgelassenes Fest auf dem Grabe gehalten; die Witwe breitete Fleischscheiben auf dem Grabhügel ihres Gemahls aus und goß Branntwein darauf. In Rom hieß das eigentliche Leichenmahl bekanntlich silicernium; Varro (bei Nonius p. 48, 8): Funus exequiati laute ad sepulchrum antiquo more silicernium conferimus [id est *περίδειπνον*] a quo pransi discedentes dicimus alius alii: vale. Ein anderes Beispiel gibt Cicero, pro Flacco 95: cujus damnatione sepulchrum L. Catilinae floribus ornatum hominum audacissimorum ac domesticorum hostium conventu epulisque celebratum est. Die Sitte, auf dem Grabe zu essen, hielt sich zähe im Christentum, namentlich geschah es auf den Gräbern der Märtyrer.[3] In Deutschland führte die Kirche einen harten Kampf dagegen; Burchard von Worms († 1024), interrogatio 54[4]: Est aliquis qui supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret, et biberet et manducaret ibi, quasi de ejus morte gratularetur.

Als Typus des Leichenmahls zu Hause mag stehen, was Lasicius[5] von den heidnischen Preußen berichtet: Caeterum

---

[1] Vgl. Hirt *Die Indogermanen* II 494.

[2] Vielleicht ist diese Form die primitivste, und man könnte annehmen, daß das Leichenmahl im Hause sich nur da finde, wo auch der Tote ursprünglich im Hause begraben wurde. Die Verlegung vom Grabe nach dem Hause läßt sich aber leicht aus praktischen Ursachen erklären. Bei einigen Völkern, wie den Giljaken (siehe im folgenden), finden sich zwei Leichenmahle, eines im Hause und eines nachher auf dem Grabe; ob dies ursprünglich sei, darf ich nicht entscheiden wollen.

[3] Tylor II 34, Lippert *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch* 404; die Hauptstellen sind aus Augustinus.

[4] Nach Grimm *Mythologie* III 405.

[5] Nach Schrader *Reallexikon* p. 21.

cognati celebrant convivia die a funere tertio, sexto, nono et quadragesimo, ad quae animam defuncti invitant precantes ante januam. ubi tacite assident mensae, tamquam muti[1], nec utuntur cultris ministrantibus duabus mulieribus, sed absque cultris, cibumque hospitibus opponentibus. singuli vero de unoquoque ferculo aliquid infra mensam abiciunt, quo animam pasci credunt eique potum effundunt. Si quid forte decidat in terram de mensa, id non tollunt, sed desertis, ut ipsi loquuntur, animis, quae nullos habent vel cognatos, vel amicos vivos, a quibus excipiantur convivio, relinquunt manducandum. peracto prandio surgit a mensa sacrificulus et scopis domum verrens animas mortuorum cum pulvere tanquam pulices, haec dicens eicit: Edistis, inquit, bibistis, animae, ite foras, ite foras. Hier herrscht eine düstere Stimmung, das Leichenmahl ist aber auch oft ein lustiges Fest, welches von psychologischem Gesichtspunkt aus leicht verständlich ist. Dies soll es z. B. bei den Giljaken sein; L. Sternberg in dieser Zeitschrift VIII, 472: „von jedem Gerichte erhält der Tote einen Teil.[2] Wenn man raucht, wird die Pfeife an die Lippen des Toten gelegt, damit er an diesem beliebtesten Genusse des Giljaken Anteil nehme. Der Brauch verlangt es, daß, solange der Tote im Hause ist, seine Umgebung sich amüsiere, scherze, lache. Stille im Hause des Toten ... ist Sünde.“ Später wird eine andere Mahlzeit auf dem Verbrennungsplatze gehalten und ein Teil des Fleisches nach allen Seiten geworfen. Von diesem Charakter ist auch das Leichenmahl, welches Gottfried Keller im Grünen Heinrich II 256f. geschildert hat, es endet mit Tanz. Daß die Toten förmlich eingeladen werden, findet sich wie bei den Preußen so bei den Bithyniern; Eustathios in Odyss. p. 1615: *Ἀρριανὸς δὲ λέγει καὶ ὅτε παρὰ Βιθυνοῖς τελοῦνται τὰ νεκύσια, καλεῖν ὀνομαστὶ τὰς κατοιχομένων ψυχάς, ὅσοι τελευτᾶν*

---

[1] Hiermit vergleicht Schrader das Wort silicernium, welches vielleicht in Verbindung mit silere steht.

[2] Vgl. Herodot IV, 73 von den Skythen.

ἔτυχον καὶ κατακαλεῖν αὐτοὺς ἐς τρὶς καὶ δέεσθαι ἀνελθεῖν ὡς μετάσχοιεν τῆς δαιτός.

Von den jährlichen Totenfesten in Hellas wissen wir nicht viel[1], nur für Athen fließen hier wie sonst die Quellen reichlicher. Das attische Seelenfest Anthesteria ist aber mit einem Weinfest verbunden worden und hat viele verschiedene Riten in sich geschlossen; gerade der uns interessierende Punkt, ob man mit den Toten gegessen hat, kommt nicht scharf heraus. Von den Chytren aß man nicht[2]; auf den vorhergehenden Tag, die Choen, fiel ein Schmaus, Aristophanes, Acharner, 961, 1005f., welcher indessen dem Weinfeste angehören kann. Dem Seelenfeste typisch ist der abschließende Ruf: *Θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια*, womit Rohde (I, 239) zutreffend den römischen Manes exite paterni! und den preußischen (s. oben S. 486) vergleicht. Hieraus schließt er mit Recht: „Auch im Hause wird man die hereinschwärmenden Seelen bewirtet haben; zuletzt wurden die nicht für die Dauer willkommenen Gäste herausgetrieben.“ Rohde spricht hiermit nichts zu unserem Problem aus, und das Material gestattet es auch nicht. Die vergleichende Methode hilft hier nicht; denn diese Seelenbewirtungen im Hause[3] zeigen zwei Typen. Entweder deckt man einen Tisch für die Seelen, während die Lebendigen die Stube verlassen; die Seelen essen dann des Nachts, wie bei den Lemuria in Rom; dieser Typus ist der gewöhnlichere. Oder die Toten nehmen unsichtbar am Familienmahle teil, Beispiele Lippert l. l. 665. Beide Formen können gleich ur-

---

[1] Nilsson *Griechische Feste* 453ff.

[2] Nilsson *De Dionysiis Atticis* 132f., 159f. A. Mommsen *Feste* 398 hat das Gegenteil; doch hat gewiß Nilsson die schwierigen Belegstellen am richtigsten interpretiert.

[3] Der Stoff liegt bei H. F. Feilberg *Jul* I, 8—14, 30ff., 328ff., II, 8, 302 (dänisch) gesammelt vor, ohne doch nach diesem Gesichtspunkt geschieden worden zu sein. Die jährlichen Totenfeste können auch auf den Gräbern gefeiert werden, wie es bei slawischen Völkern geschieht, Tylor II, 36.

sprünglich sein; hier wie überall darf man nicht die Verschiedenheiten auf ein Prinzip zurückführen. Von welchem Typus die Seelenbewirtung bei den Anthesterien war, läßt sich mit dem vorliegenden Materiale nicht entscheiden.

Jedenfalls haben die Griechen die Toten mit Speiseopfern verehrt wie die meisten anderen Völker. Für zwei andere Religionen, die alt-arabische und die vedische, haben hervorragende Forscher das Gegenteil behauptet; eine genauere Betrachtung aber wird zeigen, daß diese so wenig wie die griechische Ausnahmen bilden.

Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 183, A. 7, sagt: „Vom Totenmahl, dem Reste des Totenopfers, ist niemals die Rede.“[1] Auf derselben Seite aber steht: „Die Geschlechtsgenossen al Aʿschas tranken an seinem Grabe und schütteten den Rest im Becher darüber aus. Wenn einer der Zecher von Râvend abgeschieden war, so tranken die anderen an seinem Grabe weiter und gossen den Becher aus, so oft die Reihe an den Verstorbenen kam.“ Diese Beispiele versucht Wellhausen wegzudeuten: „Indessen auch diese Spenden brauchen nicht als eigentliche Opfer betrachtet zu werden. Sie erklären sich aus der Scheu, die Lücke einfach zu schließen und den Toten sogleich als nicht zugehörig zu betrachten: ‘sei nicht ferne!’ Man gibt dem also seinen Anteil weiter, bei den alten Hebräern von der Speise, bei den Arabern vom Tranke.“ Diese Einschränkung des Begriffes des Totenkults läßt sich indessen nicht wohl aufrechthalten. Die Vorstellung, dem Toten fortan seinen Anteil zu geben, ist ja gerade eine der grundlegenden im Totenkult und tritt namentlich im Leichenmahl deutlich hervor; dieses ist nicht ein Überbleibsel des Totenopfers, sondern ein selbständiger Ritus, der sich sehr oft, z. B. bei den Griechen, neben den eigentlichen Totenopfern findet. Übrigens erzählt Wellhausen hier von den heutigen Beduinen,

---

[1] Vgl. jedoch *Nachträge* p. 249.

die noch den Toten Speiseopfer bringen; dies wird auch von Curtiss p. 235ff. bezeugt.

Oldenberg, Religion des Veda 333, folgt Stengels Regel für die chthonischen Opfer in Hellas und stellt dieselbe für das vedische Ritual auf. Er spricht aber hier nicht von der schwerwiegenden Ausnahme, die das uralte Klößeväteropfer (329, 549ff.) bildet. Die Gattin des Opferherrn soll den einen Kloß essen, wenn er sich Söhne wünscht; also die Speisegemeinschaft mit den 'Vätern' verleiht Fruchtbarkeit. Ein deutlicheres Beispiel, daß es Gutes wirkt, mit den Toten zu essen, läßt sich kaum denken. In demselben Ritual soll auch der Opferer die Klöße beriechen. „Offenbar stellt dies Beriechen einen Kompromiß dar zwischen der Scheu vor einer Speise, welche in Berührung mit den Toten gewesen ist, und der Regel, daß der Opferer von der Opferspeise zu genießen hat.“ Ähnlich erklären die indischen Ausleger: „wenn er von der Speise äße, würde er Verwerfliches essen (weil es die Reste einer von anderen genossenen Mahlzeit sind) und sich einen frühen Tod zuziehen; wenn er nicht davon äße, würde die Speise nicht zur Opfergabe geeignet sein und nicht zu den Vätern gelangen.“[1] Dieser Kompromiß scheint zu zeigen, daß der Opferer ursprünglich vom Opfer essen mußte; das Riechen ist eine Abschwächung und aufgekommen, als die Scheu vor den Toten stärker wurde.

Überhaupt herrscht gegenwärtig in der Religionswissenschaft eine Tendenz, die Furcht vor den Toten zu übertreiben und den Totenkult gar zu schauerlich sich vorzustellen. Die Toten sind aber nicht bloß unheimliche und feindliche Wesen,

[1] Caland *Altindischer Ahnenkult* p. 190f., Leiden 1893. Caland betrachtet diesen Ritus als eine Kommunion der zuhörenden Liturgie wegen. Derselbe hat in *Verhandel. d. Akad.*, Amsterdam 1896, *Letterkunde* I, Nr. 6 p. 172, eine Reihe Verschiedenheiten zwischen Toten- und Götterkult aufgestellt; hierin findet sich nicht: essen — nicht essen. Seine Abhandlung *Über Totenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern* ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

dies gilt wie bei dem Kinde so bei dem primitiven Menschen. Ich verweise hier auf Jevons' schöne Schilderung, Introduction p. 46ff.; er legt großes Gewicht auf das Verhältnis der Familie zu den verstorbenen Verwandten, welche die Gemeinschaft auch nach dem Tode aufrecht zu erhalten sucht. Fremde Geister, besonders die verstorbenen Feinde, sind gefährlich; verwandte hegen dieselben Gefühle wie im Leben.

Für griechischen Seelenkult hat Erwin Rohde (Psyche I, 246, 4) auch Ähnliches angedeutet: daß die Toten nur Böses wirken, ist späterer Glaube. Überhaupt ist er nie in die Einseitigkeit verfallen, der sich die Nachzügler schuldig machen. Er hat den Hauptschlag gegen den idealisierenden Klassizismus geführt, und wir wissen nun alle, daß Schillers schönes Gedicht kein Bild der Griechenreligion gibt. Ebenso falsch aber ist die moderne Darstellung der griechischen Volksreligion, wo alle Geister der Hölle ihren Spuk treiben. Das meiste dieser Art gehört gar nicht der einfachen Bauernreligion, sondern der großen religiösen Bewegung des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, dessen Gipfel der Orphizismus bildet. Die griechische Volksreligion ist nicht von grausiger Gespensterfurcht erfüllt; ihren Höhepunkt bilden die frohen Feste, ganz wie in der katholischen Kirche und wie es Robertson Smith für die alte israelitische Religion geschildert hat. Für die Semiten ist in der Wissenschaft das Zerrbild Movers' längst beseitigt; wenn ein ähnliches für Hellas auftaucht, ist die Hilfe vor allem in der komparativen Religionswissenschaft zu suchen.

Tsungmi's Yuen-ẑan-lun

Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus

Von **Hans Haas** in Heidelberg

Was im nachfolgenden dargeboten wird, ist eine Schrift des buddhistischen Kanons, wie dieser in China gesammelt und von den Buddhisten Japans unverändert übernommen wurde. Die Anlage dieses Kanons ist durch den von Nanjio Bunyiu, einem Schüler Max Müllers, 1883 herausgegebenen Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka bekannt.[1] Derselbe führt die Titel von 1662 verschiedenen Schriften auf, die in folgende Klassen zerfallen: I. Sūtra-Pitaka, II. Vinaya-Pitaka, III. Abhidharma-Pitaka, IV. Samyukta-Pitaka. Die letztgenannte Abteilung, in welcher Schriften vermischten Inhalts gesammelt sind, enthält 1. Werke indischer Lehrer, 2. chinesische Werke. Eines der letzteren ist die nachstehend in Übersetzung mitgeteilte Schrift. In Nanjios Katalog ist sie als Nr. 1594 aufgezählt und erscheint dort mit folgendem Vermerk:

„Yuen-ẑan-lun. 'A treatise on the origin of man'. Composed by Tsuṅ-mi, the fifth patriarch of the Hwâ-yen school, who died in A. D. 841, under the Thâṅ dynasty, A. D. 618—907. 11 leaves; 4 chapters. The first chapter confutes Confucianism; the second does the same with the Hînayanâ school, and even some of the followers of the Mahâyâna who still believe in only a part of the Law; the third explains the true doctrine of Buddha; and the fourth unites all those before confuted,

---

[1] Siehe Haas *Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan. Mitteil. der deutschen Gesellsch. für Natur- und Völkerk. Ostasiens* Bd X, Teil 1 (1904).

and treats them as if they were all the right teachings, being produced from one and the same source. This is a very well-known work.“

Der Verfasser unserer Schrift ist also Tsungmi oder, wie er auch respektvoll genannt wird, Kwêi-fân-tâ-sh’, der große Lehrer, der auf dem Berge Kwêi-fân lebte, der fünfte Patriarch der Hwâ-yen oder Avatamsaka-Schule, ein chinesischer Buddhapriester, der 840 oder 841 n. Chr., 62 Jahre alt, starb. Sechs Werke, die sämtlich Aufnahme in den chinesischen Kanon des Buddhismus gefunden haben, werden ihm zugeschrieben. Keines von ihnen ist bis jetzt meines Wissens in eine europäische Sprache übersetzt.

Yuen-ẑan-lun oder, wie es in Japan genannt wird, Gennin (oder Genjin)-ron, d. h. Essay über den Ursprung des Menschen, ist das geschätzteste von Tsungmi’s Werken. Es ist eine Streitschrift zur Verteidigung der buddhistischen Lehre. Unter gleichlautendem Titel hatte schon der Chinese Han Yü, ein energischer Bekämpfer des Buddhismus, eine Abhandlung geschrieben, die hohes Ansehen in China genoß. Gegen ihre Ausführungen ist offenbar Tsungmi’s Schrift zunächst gerichtet. Sie hat es darauf abgesehen, die von der gefeierten Autorität auf die Frage nach dem Woher des Menschen von konfuzianischem Standpunkte aus gegebene Antwort als ungenügend zu erweisen und eine bessere, die allein richtige Antwort, wie sie nach ihm einzig der Buddhismus und auch er nur in seiner höchsten Erkenntnisform hat, zu geben.

Der von Tsungmi gewählte Titel deckt jedoch entfernt nicht den ganzen Inhalt seines Traktats. Denn dieser handelt nicht nur von der Genesis des Menschen, sondern auch vom Ursprung der anderen in den ewigen Samsarakreislauf gezogenen Lebewesen, der zehn Welten und des gesamten Universums, ja die Abhandlung wird dem Verfasser unter der Hand zu einem inhaltreichen Kompendium der Dogmatik des

ganzen Buddhismus in allen seinen Entwickelungsphasen. Und das vor allem ist es, was diese Abhandlung uns wichtig macht. Ihres Platzes im Kanon ist die Schrift, eine nach meinem Dafürhalten höchst achtungswerte literarische Leistung, ohne Zweifel würdig. Je mehr man sich in sie vertieft, desto weniger weiß man in der Tat, was man mehr an ihr bewundern soll: das ausgezeichnete apologetische Geschick, mit welchem der Verfasser zu Werke geht, oder den meisterhaften Aufbau des Ganzen oder aber die gewandte Dialektik im einzelnen, die dem alten Autor zu Gebote stand.

Auch durchaus klar ist die Schrift geschrieben. Nichtsdestoweniger ist sie nicht überall leicht zu verstehen. Dies liegt einmal an der vielfach sehr knappen und gedrungenen Ausdrucksweise des Verfassers, dann aber auch daran, daß er bei seinen Lesern schon ziemliche Vertrautheit mit den Details der Religionssysteme, deren große Grundgedanken er hervorhebt, bekämpft oder verficht, voraussetzt. Die hieraus erwachsenden Schwierigkeiten dem Leser nach Möglichkeit zu beheben, habe ich, wo immer es nötig schien, in Klammern kleinere oder größere Zusätze beigefügt, die dem Texte zur Erklärung dienen. Mit Dank habe ich dabei von Kommentaren Gebrauch gemacht, welche japanische Buddhisten zu der auch in Japan von den Priestern noch heute viel studierten Schrift bearbeitet haben.

Ergründung des Ursprungs des Menschen

Abhandlung nebst Einleitung, verfaßt von Tsungmi, Âranya S'ramana des Grashalle-Klosters des [Berges] Kwêi-fân im Gebirge des fernen Südens (Tsung nan shan) [zur Zeit] der [Dynastie] Thang

Von all den zehntausend Wesen, die da leben und weben, ein jegliches hat seinen Ursprung. Von all den zehntausend Dingen, die da sprossen und sprießen, jedwedes geht hervor aus einer Wurzel. Es kann nichts geben, das Zweige oder

Enden hat, es habe denn auch Wurzeln oder einen Anfang. Wie sollte (der Mensch,) der zuhöchst mit Geist begabte unter den San-tsʿai (d. i. den drei Grundpotenzen des Weltalls: Himmel, Erde, Mensch) nicht einen Ursprung haben? Zudem (heißt es doch): „Wer (andere) Menschen kennt, ist verständig; (aber erst) wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (zu nennen)“ (Ansporn genug für den Menschen, dem Woher des eigenen Daseins nachzuforschen und sich so in den Stand zu setzen, auch über die anderen klar zu sehen). Bin ich (Tsungmi), der ich doch einen menschlichen Körper empfangen habe (d. h. als Mensch ins Dasein geboren und also mit der Fähigkeit, mich selbst und meine Umgebung zu erkennen, begabt bin), mir nicht klar darüber, von wannen ich gekommen bin, wie sollte ich (erst) imstande sein zu wissen um die andere (zukünftige) Welt, dahin ich (nach meinem Tode nach Ablegung dieses Körpers) gehen werde? (Und) wie könnte ich irgend verstehen, was in Vergangenheit und Gegenwart in der Welt bei den Menschen gewesen, geschehen oder annoch ist? Darum nun (um mich nicht des hohen Vorzugs unwert zu erweisen, daß ich als Mensch geboren worden) habe ich in jahrzehntelangem Studium, ohne einen bestimmten Lehrer (sondern mich jedem als Schüler begebend, von dem ich wo immer etwas meinte lernen zu können) in ausgedehnter Weise die heiligen und die profanen Schriften (d. h. diejenigen des Konfuzianismus und des Taoismus ebensowohl wie die des Buddhismus) durchforscht, um so meinen Ursprung zu ergründen, und da ich in diesem Forschen nicht nachließ, habe ich ihn denn endlich auch gefunden.

(Ich für meine Person also bin nun zwar jetzt ein Wissender.) Indes (die anderen,) die heutigen Tages dem Studium des Konfuzianismus und des Taoismus ergeben sind, sie (leider) wissen (kurzsichtig) nur von dem Zunächstliegenden, von Vater und Vatersvater, nämlich: daß wir von unserem Vater stammen, dieser aber wieder von dem seinen sein Da-

sein hat und so weiter, und nehmen (soweit sie weiter blicken) als Urgrund das eine (noch ungeteilte) chaotische uranfängliche Khi (d. i. Lebensodem, Kraft). Das besonderte sich (nach ihnen) in zwei (Prinzipien oder kosmische Urkräfte): Yin und Yang (d. h. in ein schweres, inertes, weibliches, empfangendes, kaltes, dunkles, durch die Erde repräsentiertes, und in ein leichtes, aktives, männliches, zeugendes, warmes, lichtes, mit dem Himmel identifiziertes Prinzip). Diese zwei (Prinzipien) ließen aus sich die drei (Grundpotenzen [san-ts'ai]) Himmel, Erde und Mensch hervorgehen, und von diesen drei (Elementen) entsprang (sodann) alles, was da ist. Sowohl der Mensch wie die Gesamtheit der Dinge werden (hier also) von dem (einen und selben chaotischen) Khi als ihrem Urgrund hergeleitet.

Diejenigen (aber), die der buddhistischen Lehre folgen, sagen, soweit sie beim nächsten (Erklärungsgrunde) haften bleiben, die Ursache sei das von uns im früheren Leben produzierte Karma (d. h. die Gesamtheit der in unserer vorausgegangenen Existenz in Gedanken, Worten oder Werken vollbrachten guten oder üblen Taten), indem wir in Gemäßheit des Karma die (entsprechende) Vergeltung empfingen, (die in unserem Falle eben darin bestehe,) daß wir als Menschen geboren wurden. Sofern sie aber (bereits auf dem fortgeschritteneren, eine höhere Stufe des Buddhismus bezeichnenden Hînayâna-Standpunkt stehend, d. h. der Lehre des Kleinen Fahrzeugs zugetan) weiter zurückgehen, erklären sie: daß wir Karma produzierten, das uns in den Kreislauf (der Wiedergeburten) führt, geschehe wiederum infolge unserer Verblendung, oder glauben (— und das ist die Ansicht der noch weiter Fortgeschrittenen, der Anhänger der noch nicht zur Vollkommenheit gereiften Mahâyâna-Lehre —), daß wir, so Schritt um Schritt weitergehend, letztlich bei dem Âlaya-vijñâna (d. h. dem alles umfassenden Bewußtsein, aus dessen Nichterkennen die falsche Vorstellung von dem vermeintlichen wirklichen Dasein

unseres Selbst und der empirischen Dingewelt mit den aus derselben erwachsenden Folgen entspringt) als dem den Ursprung unseres Körpers Bildenden angelangen.

Alle (die die eine oder andere der verschiedenen im vorstehenden nacheinander aufgeführten Erklärungen des Ursprungs des Menschen geben, die Konfuzianer und Taoisten mit ihrem Hinweis auf Eltern und Großeltern oder auf das uranfängliche Khi wie die Anhänger der verschiedenen niedrigeren und höheren Stufen der buddhistischen Lehre mit ihrer Herleitung der Entstehung des Menschen aus dem von ihm in einem früheren Dasein angesammelten Karma, aus der Verblendung, dem falschen Haften oder aus dem Âlaya-Bewußtsein) wähnen (mit ihrer Antwort) schon die höchste Wahrheit erreicht zu haben. In Wirklichkeit aber ist dies noch keineswegs der Fall.

Und doch sind (wenn man sich's richtig überlegt) Konfuzius und Laotsze sowohl wie Shakya gleicherweise die größten Heiligen und Weisen. Nur daß sie (alle drei) ihre Lehren entsprechend der Zeitlage (die sie vorfanden) in Anpassung an die Fassungskraft der Menschen (die ein jeder von ihnen zu belehren hatte) aufstellten und darum verschiedene Wege einschlugen. Gegenseitig sich helfend, können die buddhistischen und nichtbuddhistischen Lehren gleicherweise allem Volke Förderung bringen. Worauf es die (drei) großen Weisen alle abgesehen haben, das ist (im Grunde ganz das gleiche, dies nämlich) dazu anzuspornen, daß man sich der Übung all der verschiedenen Tugendwerke befleißige, um uns so zu einem vollen Verständnis der Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu verhelfen, und daß man die Gesamtheit der Erscheinungen erforsche, um uns so klarzumachen, wie sie geworden sind und sich entwickelt haben. Gleichwohl (wäre es falsch, alles, was sie lehrten, unterschiedslos als absolute Wahrheit anzusehen; vielmehr) gibt es eine Lehre, die nur als provisorische anzusehen ist, und eine Lehre, die wirklich die Wahrheit bietet. Die zwei Doktrinen (Konfuzianismus und

Taoismus) sind nur provisorische, der Buddhismus dagegen beschließt in sich beide zugleich, bloß provisorische und wirkliche Wahrheitslehre.

Die drei Glaubensformen treffen darin zusammen, daß sie, das Böse bestrafend und das Gute ermutigend, zur Übung all der guten Werke ermuntern in der gleichen Absicht, damit den Frieden und die (allgemeine) Wohlfahrt (des Volkes) sicherzustellen: und so mag man ihren Geboten folgen. Daß man jedoch (anstatt sich nur mit der Regelung dieses kurzen Erdendaseins von fünfzig oder vielleicht siebzig Jahren zu bescheiden) durch Erforschung aller Phänomene (das in ihnen waltende kosmische Gesetz oder) ihr wahres Sein erfaßt und durch Ergründung ihres innersten Wesenskernes bis zu dem Urprinzip (alles Bestehenden, aus dem sich also auch unser, der Menschen, Ursprung herleitet) vordringt, das ist einzig in der buddhistischen Lehre der Fall, die (eben darum) das Ende (d. i. die Krönung aller Wahrheitsforschung) bildet.

Die Lernbeflissenen von heute aber sind (in törichter Einseitigkeit) durch die Bank eingeschworen auf eine (oder die andere bestimmte) Lehrrichtung (und werden eben dadurch daran gehindert, in der Erkenntnis fortzuschreiten). (Nicht nur die Konfuzianer und Tao-Anhänger,) selbst solche, welche (unter Beiseitesetzung anderer Autoritäten) den Buddha als ihren Lehrmeister anerkennen, nehmen fälschlich die bloß provisorische Lehre für die wahre. Das ist denn auch der Grund, warum sie trotz ihres Forschens nicht imstande sind zu ergründen, von wannen Himmel und Erde und Mensch und was da (sonst noch) ist entstanden.

Ich (Tsungmi) nun dagegen (werde mich wohlweislich hüten, selbst in solche falsche Einseitigkeit zu fallen, und) werde mir bei meiner Untersuchung aller Erscheinungen die buddhistischen wie die außerbuddhistischen Theorien zunutze machen. Ich werde zunächst (einmal) von dem Seichten ausgehen und (von da aus Schritt für Schritt) zur Tiefe weiter-

dringen. So werde ich denjenigen, welche an einer nur provisorischen (ungenügenden) Lehre hängen, durch Wegschaffung der Hindernisse (d. h. durch Beseitigung ihrer falschen Voreingenommenheiten, die ihrem Weiterdringen hinderlich sind) die Bahn (zur Erkenntnis der vollen Wahrheit) frei machen, bis wir den letzten Urgründ (des Menschen wie überhaupt alles Bestehenden) gefunden haben. Alsdann werde ich, gestützt auf die endgültige, vollkommene Lehre, aufzeigen und erklären, wie (aus der gefundenen ersten Ursache alles Seins) die Dinge Schritt für Schritt in die Erscheinung treten, und (endlich) die (sämtlichen an sich) einseitigen und unzulänglichen Theorien zur Gewinnung der vollen, ganzen Wahrheit in eins harmonisieren, um so zum letzten Urgrund zu gelangen.

Meine Abhandlung, welcher ich den Titel gebe:

Ergründung des Ursprungs des Menschen

gliedert sich in vier Kapitel:

Kapitel I. Widerlegung der irrigen und voreingenommenen Anschauungen.

Kapitel II. Widerlegung der einseitigen und oberflächlichen Lehren.

Kapitel III. Direkte Erschließung des wahren Ursprungs.

Kapitel IV. Harmonisierung der endgültigen und der bloß temporären Lehren.

Kapitel I
Widerlegung der irrigen und voreingenommenen Anschauungen

Von den beiden Lehren Konfuzianismus und Taoismus wird (übereinstimmend) gelehrt, daß die Menschen, die Tiere usw. allesamt von dem Großen Tao der Leerheit hervorgebracht wurden und von ihm ernährt und großgezogen werden. Nämlich (die Kosmogonie ging nach ihnen in solcher Aufeinanderfolge vor sich): das Tao genannte Etwas brachte spontan aus sich

das Ur-Khi hervor; das Ur-Khi (hinwiederum) erzeugte Himmel und Erde; Himmel und Erde aber erzeugten (sodann) alles, was da sonst in der Welt ist. Daher es denn der Himmel ist, von dem es einem jeglichen vorherbestimmt ist, daß er entweder als beschränkter Mensch oder als ein Weiser, in niedriger Stellung oder in hohem Range, arm oder reich, in ein Leben voll Schmerz oder voller Lust geboren wird; alles das hängt von der Zeit und Vorsehung ab. Und eben deshalb kehrt man auch nach dem Tode zurück zu Himmel und Erde und geht wieder ein in die Leerheit (d. i. in das Nichtsein).

Worauf es die heterodoxen Lehrsysteme hauptsächlich abgesehen haben, das ist nur, eine sittliche Lebensführung des Menschen zu sichern, und nicht so sehr, dem letzten Woher seines Daseins auf den Grund zu kommen. So fehlt es zwar (bei ihnen) nicht an Erörterungen über die Dinge des Universums, aber sie beziehen sich (an den Erscheinungsformen haften bleibend) nicht auf das, was über diese hinaus liegt. Wohl sehen sie das Große Tao als den Ursprung an. Aber (es sei einmal angenommen, daß damit wirklich der letzte Urgrund richtig aufgewiesen sei) sie lassen dabei doch unerklärt, welches denn nun im einzelnen die direkte Ursache und die (diese Ursache begleitenden günstigen Umstände oder kooperierenden) Bedingungen sind, aus denen der natürliche Prozeß des Entstehens der Wesen und der rückwärtsschreitende ihrer Vernichtung (d. h. der von ihnen zu erstrebenden Zurückführung zu dem Zustande des Nichtseins), sowie Befleckung und Reinheit resultieren. Die sich einer dieser Lehren als Jünger begeben, lassen also (das eine) außer acht, daß dieselben (von den weisen Meistern) nur (als) zeitweilige (gemeint) sind, und klammern sich (fälschlich) daran, als wären sie das Ende (oder der Wahrheit Gipfel).

Ich will nun daran gehen, in Kürze (indem ich nur auf die Hauptpunkte eingehe) die Unzulänglichkeit (beider Lehren) aufzuweisen und sie zu widerlegen.

Angenommen, es wäre so, wie sie behaupten, daß alle Dinge in der Welt aus dem Großen Tao der Leerheit hervorgegangen, so wäre doch wohl eben dieses Große Tao der Ursprung von Leben und Sterben, von Weisheit und Torheit und der Grund von Glück wie von Unglück, von Not wie von Wohlstand. Von jeher und für immer wäre bei dieser Annahme also die Grundlage (für alles, was da ist und wie es ist) vorhanden. (Wäre dem aber also,) so wäre es ausgeschlossen, daß man Übel und Kriegswirren, Unglück oder Torheit beseitigte und (durch tatkräftiges edles Wirken) Wohlstand und Glück, Weisheit und das Gute förderte (und jedes sittliche Streben wäre völlig nutzlos). Was sollte dann die Belehrung eines Laotsze und Chuangtsze (die doch nur unter der Voraussetzung Sinn und Wert hat, daß es den Menschen irgendwie möglich ist, durch freies sittliches Tun ihre Lage zu bestimmen)? Und ferner, es wäre das Tao, welches (auch blutdürstige Bestien, die den Menschen Gefahr bringen, wie) Tiger und Wolf ernährt, (grausame Herrscher, wie) einen Kiëh und Chou aus seinem Schoße gebiert, einen Yen Hoei und Yen Ben Niu (die beiden Lieblingsjünger des Konfuzius) in jungen Jahren sterben läßt und Not verhängt über (so gerechte und tugendhafte Männer wie) einen Yi und Tshi (die Hungers starben). Wie könnte es verehrungswürdig heißen (wie es doch genannt wird)?

Wenn es aber weiter heißt, alles, was in der Welt ist, trete durch Transformation spontan ins Dasein und nicht durch Ursachen und Begleitbedingungen, so müßte es also überall, auch wo weder solche Ursachen noch die (entsprechenden) Begleitbedingungen vorhanden sind, zu einem Entstehen durch Transformation kommen, also daß etwa Gestein Gras hervorbrächte, Gras den Menschen aus sich entspringen ließe, der Mensch Tiere erzeugte usw. (während doch, solange die Welt existiert, unverrückt und ausnahmslos das Gesetz feststeht, daß jedes Wesen seinen ganz bestimmten Entstehungsgrund hat

und zu seinem Insdaseintreten und Wachstum stets die gleichen entsprechenden Begleitumstände oder Anlässe erfordert). Es könnte dann ferner bei ihrem Entstehen von keinem zeitlichen Vor und Nach, von keinem Früher oder Später die Rede sein, sondern sie müßten alle mit einemmal werden (wohingegen doch die Erfahrung zeigt, daß ein jedes Ding auf Erden seine ganz bestimmte Zeit hat).

Zu einem in Bergeinsamkeit lebenden Heiligen (der sich, wie dies manche Taoisten tun, von der Welt zurückzieht, um sich um die Herstellung des wunderbaren Mittels zur Erlangung der Unsterblichkeit zu bemühen) könnte man dann (wenn alles von selbst geschieht und also alles der Natur anheimzustellen wäre) auch werden, ohne dazu des Hilfsmittels eines Lebenselixiers zu benötigen; zu dem Großen Frieden (d. h. zu der von den Konfuzianern angestrebten allgemeinen öffentlichen Ordnung und Ruhe) wären (wenn wirklich alles von selbst sich wirkte und folglich menschliche Beeinflussung ausgeschlossen wäre) keine weisen und tugendhaften Männer nötig (welche Sitten und Bräuche reformieren und sich die Politik am Herzen liegen lassen), und zur Herbeiführung von Menschlichkeit und Rechtschaffenheit könnte man füglich beides, der Unterweisung und des Lernens, entraten. Wozu brauchten dann (eigentlich) ein Laotsze und Chuangtsze, ein Chou-kung und Konfuzius ihre Lehrsysteme zu gründen und ethische Normen aufzustellen?

Und weiter, ginge es an (wie sie tun), zu sagen, alles (und folglich natürlich auch der Mensch) entspringe aus und werde gebildet von dem uranfänglichen Khi (das von den Konfuzianern und Taoisten doch als ein Unbewußtes vorgestellt wird, das selber nicht fühlt noch denkt), so stünde man (einer völlig unerklärlichen Tatsache, nämlich) einem plötzlich (unvermittelt) ins Dasein getretenen Geistesleben gegenüber. Denn ein eben (aus dem Khi) geborenes Kind ist ja doch des Denkens noch gänzlich ungewohnt. Wie denn sollte es doch

allbereits seine Neigungen und seinen Widerwillen haben, sich unartig und vielwillig zeigen können (wie dies tatsächlich an jedem Säuglinge zu beobachten ist)? Und wenn man mir darauf erwidern wollte (was sich in Konsequenz der eben angeführten Anschauung einzig erwidern läßt), es könne, sobald es geboren sei, von selbst (oder ganz natürlich) lieben, hassen usw. nach Gefallen, — nun, dann müßte es (was doch in Wirklichkeit keineswegs der Fall ist) ganz ebenso auch (mit seiner Geburt schon) von selbst auf alle fünf (konfuzianischen) Kardinaltugenden (Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit) oder auf die sechs freien Künste (Gebräuche, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Schreiben und Rechnen) sich verstehen nach Gefallen. Warum wartet es erst (in den Besitz dieser Fertigkeiten zu gelangen) Bedingungen und Gelegenheiten ab, (das heißt) warum hat es dies alles erst (mühsam) durch (Empfang von) Unterweisung und durch Übung sich anzueignen?

Und ferner, wenn das Leben (wie die heterodoxen Lehren wollen) plötzlich ins Dasein tritt, indem es sich aus dem Khi bildet (d. h. indem bei der Geburt gleichsam ein gewisses Quantum des Odems gerinnt und so in den menschlichen Leib gelangt) und der Tod die durch die Zerstreuung dieses Khi bewirkte (ebenso) plötzlich vor sich gehende Rückkehr (des Lebens) in das Nichtsein ist, was sollen denn dann die Geister der Abgeschiedenen eigentlich sein (von denen doch bei den alten Weisen so häufig die Rede ist)? Und gibt es außerdem Leute (wie solche in China doch schon vor der Einführung der buddhistischen Religion sowohl unter den Anhängern der Lehre des Konfuzius wie unter den Taoisten sich fanden), die auf ihr früheres Dasein (zu) schauen und sich der Erlebnisse ihrer (vor dem gegenwärtigen Dasein gelegenen) Vergangenheit (zu) erinnern (vermögen), so weiß man doch, daß das (gegenwärtige) Leben die Fortsetzung eines voraufgegangenen und nicht plötzlich durch den Empfang des

Khi in Existenz getreten ist. Und ist es erwiesen, daß die übernatürliche Weisheit des (abgeschiedenen) Geistes nicht verloren geht, so weiß man doch wohl auch (— sollte man denken —), daß mit dem Tode keineswegs das Leben alsbald zunichte wird, indem das Khi sich wieder zerstreut (wie dies die Heterodoxen behaupten). Daher (ja eben) von Opferdarbringungen, Kultakten und Gebetsanrufungen (die sich auf die abgeschiedenen Geister beziehen) in den Schriftautoritäten (häufig genug) die Rede ist. Von alters her bis heute hat es überdies (— eine weitere Tatsache gegen die Annahme, daß der Tod dem Leben des Menschen ein Ende macht —) nicht an Fällen gefehlt, daß jemand, der gestorben war, wieder lebendig wurde und von dem, was er im Reiche des Schattens (des Todes) gesehen hat, erzählte, oder daß einer (noch) nach seinem Tode auf Weib und Kind einwirkte, oder daß einer Rache (an seinen Feinden) nahm oder (seinen Wohltätern im Leben von ihnen erfahrene) Güte vergalt.

Die Heterodoxen möchten nun aber einwenden: wenn die Menschen nach ihrem Ableben zu Geistern würden, so müßten (heute) Gassen und Straßen (nachgerade) vollgestopft sein von den seit alten Zeiten Abgeschiedenen, auch müßte sie doch einmal jemand zu Gesicht bekommen haben, und wieso dergleichen doch nie vorkomme? (Sie könnten meinen, damit wunder was für ein kräftiges Argument gegen uns ins Feld zu führen.) Hiergegen aber hätte ich geltend zu machen: der Daseinszustände, in welche der Mensch nach seinem Tode geraten kann, sind (nicht weniger als) sechs; [er kann, je nach seiner bisherigen Lebensführung, als Tier oder als Preta (Geist, Gespenst) oder als Höllenwesen oder als Asura (Dämon) oder als Deva (Himmelsbewohner, Gott) oder wieder als Mensch von neuem in ein Dasein treten]. Es ist durchaus nicht an dem, daß man immer zu einem Geiste wird (— ein Glaube, den auch Konfuzius mit seinen Zeitgenossen teilte). Und die Geister (wiederum sterben ebenfalls und) werden nach

ihrem Lebensende als Menschen oder in einer anderen Gestalt wiedergeboren. Wie sollte es (so) dazu kommen, daß die abgeschiedenen Geister der von alters her Gestorbenen sich gegenseitig drängen?

Dazu ist doch das (von den Konfuzianern und Taoisten als lebengebendes Prinzip angesehene ursprüngliche) Khi, von dem Himmel und Erde gebildet sein sollen, (selbst) ohne Zweifel (nicht nur form-, sondern auch intellektlos oder) des Bewußtseins bar. Wie (denn nun in aller Welt) soll der Mensch, mit diesem bewußtseinlosen Khi begabt, auf einmal im Besitze von Bewußtsein geboren werden? In Gras und Baum ist doch dasselbe Khi auch! Warum doch haben nicht auch sie Bewußtsein?

Und weiter, wenn, wie sie (die Konfuzianer) sagen, alles und jedes, Armut wie Reichtum, Hoheit wie Niedrigkeit, Weisheit wie Dummheit, Gutes und Böses, Glück und Unglück, Widerwärtigkeiten und Wohlergehen, vom Willen des Himmels abhängt: warum (so fragt es sich) werden vom Himmel so viele zur Armut und so wenige (nur) zu Reichtum, warum so viele zu Niedrigkeit und (nur) so wenige zu Hoheit, kurz, warum so viele zum Unglück und so wenige zum Glücklichsein prädestiniert? (Müßte das nicht die Folgerung nahelegen, daß der Himmel das Schlechte mehr liebt als das Gute, da er doch, ohne besondere Hinneigung zu dem einen oder anderen, beides wenigstens einigermaßen zu gleichen Teilen verfügen müßte?) Ist es wirklich des Himmels Wille, der (einem jeglichen sein Los zuteilt und dabei) dem einen so viel und anderen so wenig zumißt, warum ist er (der doch von den Konfuzianern als absolut unparteiisch gepriesen wird) so ungleich (in seinem Handeln mit den Menschen)? Und nicht nur das, es ist oft genug der Fall, daß (es gerade) unmoralische Menschen (sind, die) eine hohe Rangstellung einnehmen, und sittenstrenge in Niedrigkeit leben (müssen); daß Menschen, aller Tugend bar, im Reichtum sitzen, während durchaus tugendhafte unter Armut seufzen;

daß es Ungerechten gut geht, während Gerechte übel daran sind; daß einer, der sich durch Menschlichkeit auszeichnet, in jungen Jahren dahingerafft wird, während einem Unmenschen ein langes Leben beschieden ist; kurz, daß solche, die sich auf dem rechten Pfade halten, zugrunde gehen, und die sich nicht auf rechtem Wege halten, (in jeder Weise) prosperieren (während man doch bei der Voraussetzung, daß es der gerechte Himmel ist, der jegliches bestimmt, in allen diesen Fällen gerade das Gegenteil erwarten müßte). Wäre wirklich alles auf den Himmel zurückzuführen, so wäre doch auch er es, der es den Ungerechten wohlergehen und der die Rechtschaffenen zugrunde gehen läßt. Wie könnte dann noch die Rede davon sein, daß er beides, Lohn und Strafe, walten läßt, segnend die Guten und wohltuend den Demütigen und (auf der anderen Seite) die Bösen mit seinem Fluche treffend und die Ausschweifenden verderbend?

Und wäre es der Wille des Himmels, dem man Kalamitäten (wie Pest, Erdbeben, Überschwemmung, Orkane usw.), Kriegswirren, Empörungen zuzuschreiben hätte, so wäre es nichts mit der Lehre der großen Weisen (des Altertums, wie z. B. des Laotsze und Konfuzius), die nicht den Himmel, sondern die Menschen rügen und ihren Tadel nicht gegen die Vorsehung, sondern gegen die Geschöpfe, die Schaden stiften, richten. Und sodann, wenn im Shi-king schlechtes Regiment geahndet, im Shu-king der Königliche Weg (d. i. die vollkommene Regierungsweise der alten chinesischen Musterkaiser) gepriesen wird, wenn (im Li-ki) von (den Vorschriften) der Etikette gesagt wird, daß durch sie Regierenden wie Regierten Ruhe gesichert werde, und im Yokki von der Musik, daß sie vermögend sei, die Sitten und Bräuche (des Volkes) zum Besseren zu wandeln, so verträgt sich das alles schlecht mit der (pflichtmäßigen) Beugung unter den höchsten Willen und dem Gehorsam gegenüber der Anordnung der Schöpfermacht (da doch bei der Voraussetzung der Heterodoxen alles Seiende als der Ausdruck des himmlischen Willens anzusehen wäre und darum

jede Mahnung an die Menschen, an den Zuständen, wie sie sind, etwas zu ändern, als Aufforderung zu einem vermessenen Sichauflehnen gegen diesen höchsten Willen erscheinen müßte). (Die heterodoxen Gelehrten geraten also, indem sie die Ordnung des Himmels als die determinierende Ursache alles Seienden ansehen, nicht nur in Widerspruch mit der buddhistischen Karma-Lehre, sondern auch mit ihren eigenen höchsten Schriftautoritäten: mit dem Buch der Urkunden, dem Buch der Lieder, dem Buch der Riten, dem [nicht erhaltenen] Buche der Musik, die alle an die sittliche Freiheit des Menschen glauben.)

Hiernach begreift man wohl, daß diejenigen, welche sich dem Studium dieser (taoistischen und konfuzianischen) Lehren hingeben, den (wahren) Ursprung des Menschen noch nicht finden können.

Kapitel II

Widerlegung der einseitigen und oberflächlichen Lehren

Im Buddhismus (zu dem wir nun übergehen wollen) sind, um dies (gleich) in Kürze anzugeben, fünf Stufen (zu unterscheiden), indem derselbe von seichten Lehren (ausgeht und) zu immer tiefer werdenden fortschreitet:

1. Die Menschen- und Devawelt-Lehre (d. i. die Unterweisung, wie man sich die Erlangung einer Wiedergeburt entweder wieder als Mensch auf Erden oder als Gott in einer Himmelswelt sichert).
2. Die Hînayâna-Lehre (d. i. die Doktrin des sog. Kleinen Fahrzeugs).
3. Die mahâyânistische Dharma-Lakshana-Lehre (d. i. die bereits dem Buddhismus des sog. Großen Fahrzeugs zugehörige Doktrin von den im menschlichen Geiste sich manifestierenden Phänomenen).
4. Die mahâyânistische Lehre, welche die Realität der (in der Welt des Inneren sich manifestierenden) Erscheinungsformen negiert.

5. Die Ekayâna-Lehre (oder die Doktrin des sog. Einigen Fahrzeugs), welche das wahre Sein (oder die Substanz der Dinge) offenbar macht.

1 Die Menschen- und Devawelt-Lehre

Zum ersten (also) stellte der Buddha (Shakya) provisorisch für die Anfänger (die Lehre über) das Karma und seine Vergeltung in den drei Welten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und (von der) Ursache und Wirkung der guten und der bösen Taten auf. Begeht nämlich ein Mensch die zehn Sünden (Mord, Diebstahl, Unzucht, Lüge, Spott, Verleumdung, Doppelzüngigkeit, Neid, Zorn, Verblendung) in ihrer obersten Klasse (d. h. in ihrer schwersten Form), so fällt er nach seinem Tode (um daselbst ein neues Dasein anzutreten) in die Hölle; begeht er sie in ihrer mittleren Klasse (d. h. in leichterer Form), so wird er zum Preta (oder hungernden Geist); begeht er sie in ihrer untersten Klasse (oder in der leichtesten Form), so wird er zum Tier. Deshalb ließ der Buddha (fürs erste) zeitweilig die den fünf Moralvorschriften (d. h. den fünf chinesischen Kardinaltugenden) analogen fünf Gebote (nämlich: Nicht töten, Nicht stehlen, Nicht Unzucht treiben, Nicht die Unwahrheit reden, Keine berauschenden Getränke genießen) beobachten, damit man von den drei (untermenschlichen) Wegen (oder Daseinsweisen) loskomme und als Mensch (wieder-) geboren werde. Läßt man sich aber (darüber hinaus) die Übung der (den zehn Sünden des Körpers, des Mundes und der Gedanken entgegengesetzten) zehn Tugenden in ihrer oberen Klasse angelegen sein und gibt (dazu noch) Almosen, hält die Moralgebote usw., so wird man in die Himmelssphären, die sechs, welche (noch) zu der Welt der Begierde gehören, (als Deva, d. i. göttliches Wesen) geboren. Und übt man die vier Dhyâna (d. i. die verschiedenen Stufen von Kontemplation) und die acht Samadhi (d. i. die verschiedenen Stufen von Geistesversenkung), so wird man in die (sublimeren) Himmelsregionen der (begierde-

freien, aber doch noch körperlichen) Welt der Form und in den (noch höheren) Himmel des Formfreien (d. h. der Welt, wo auch alle Körperlichkeit aufgehört hat) geboren. Daher der Name 'Menschen- und Devawelt-Lehre' als Bezeichnung für diese Verkündigung. Der Entstehungsgrund des Körpers ist nach ihr das Karma.

Gegen diese Lehre (die, ob sie schon mit ihrer Theorie von der Vergeltung des Tuns der drei Welten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen Fortschritt über die Ansichten der Taoisten und Konfuzianer hinaus bezeichnet, doch noch keineswegs als genügende Antwort gelten kann) habe ich folgendes zu sagen:

Wenn man tatsächlich die Objektivationen in den fünf Wegen (Gâti) als Wirkung des Karma empfängt, das man sich geschaffen hat, bleibt es nicht zweifelhaft, wer (es eigentlich ist, der) das Karma schafft und wer (es ist, der) die Vergeltung dafür empfängt? Wären es diese (unsere) Augen, Ohren, Hände und Füße, die das Karma zu schaffen vermögend sind (und also als das eigentliche Subjekt des Tuns anzusehen wären), wie denn, da einem eben erst Gestorbenen zunächst doch Augen, Ohren, Hände und Füße genau so, wie sie waren, verbleiben (und, abgesehen von dem Fehlen des Atems, nichts an ihm anders als an dem Lebenden ist), sollten sie dann nicht (auch am Toten noch) die Funktionen des Sehens, Hörens usw. ausführen (während sie in Wirklichkeit doch beim Verstorbenen nichts von alledem mehr tun)? Will man (aber) sagen, (nicht Augen, Ohren, Hände und Füße seien es, die das Gute wie das Böse vollbringen, sondern) der Geist schaffe das Karma, was ist (denn eigentlich) der Geist? Soll das Herz (von Fleisch, d. h. unser Gehirn) damit gemeint sein, nun — dieses Herz ist etwas Stoffliches, das innerhalb des Körpers hängt. Wie kann ein solches (— innerhalb des Körpers an ganz bestimmter Stelle fest loziert —) so flugs in Augen und Ohren kommen (wenn diesen sich irgendein Seh- oder

Hörobjekt, Farbe oder Töne präsentieren) und mit Bezug auf die Dinge der äußeren Welt Rechtes und Unrechtes voneinander kennen? Denn wie, wenn es Rechtes und Unrechtes nicht voneinander kennte, wollte es das eine annehmen und das andere von sich weisen (d. h. eine Auswahl treffen, wie dies der Mensch doch tatsächlich immer tut)? Und außerdem, das Herz sowohl wie Augen, Ohren, Hände und Füße sind als stoffliche Dinge voneinander (räumlich) gesondert (oder isoliert). Wie soll es möglich sein, daß das innen befindliche (Herz) mit den äußeren (Organen) in freien Kontakt kommt, also daß sie kooperierend ein Karma oder irgendwelche indirekten Ursachen des Körpers sollten produzieren können? Wollte man sagen, es seien (freilich nicht Augen, Ohren, Hände, Füße usw. noch auch das Herz und ebensowenig das Zusammenwirken beider, sondern) nur Freude oder Zorn, Liebe oder Haß, die Körper und Mund in Bewegung bringen und sie in den Stand setzen, ein Karma hervorzubringen, was ist es denn dann, was sich (in diesen Affekten) als ein Karmasetzendes dominierend auswirkt, da doch Affekte, wie Freude, Zorn usw. sich plötzlich erheben, um sich alsbald wieder zu legen (je nachdem eben die äußeren Umstände zu dem einen oder anderen Anlaß geben), und selbst keine Wesenhaftigkeit haben?

Wollte man sagen, so ins einzelne dürfe man nicht (nach dem eigentlichen Subjekt des Handelns) forschen, denn (man müsse sich bescheiden, zu sagen,) unser gesamter Körper und Geist wirkten zusammen zur Schaffung des Karma, wer (die Frage erhebt sich dann, wer) ist es doch, der die Vergeltung, dieselbe bestehe nun im Erleiden von Pein oder im Genießen von Freude (für die von unserem gegenwärtigen Körper und Geist getanen Werke), empfängt, nachdem dieser unser Körper gestorben (und mit ihm dann natürlich auch der Geist, da beide ja gemeinsam wirkten, zunichte geworden) ist? (Ist alsdann doch weder Geist noch Körper mehr vorhanden!) Wollte man sagen, nach dem Tode existiere von neuem ein

anderer Körper, so beginge also der Körper und Geist des gegenwärtigen Lebens Sünden oder befleißigte sich der Tugendübung und ließe einen anderen künftigen Körper und Geist Qual dafür leiden oder Glück ernten. Das liefe dann darauf hinaus, daß diejenigen, welche sich der Tugendübung widmen, sich in gedrückter Lage befänden, während diejenigen, welche vor der Begehung von Sünden nicht zurückscheuen, aufs feinste heraus wären. Warum erweist sich die göttliche Vernunft (in ihrem sittlichen) Walten so ungerecht?

Wir begreifen deshalb, daß diejenigen, welche diese Lehre allein lernen, obwohl sie (richtig) an karmatische Ursachen glauben, doch (auch) nicht ganz verstehen, von wannen der Körper (d. i. der Mensch) seinen Ursprung hat.

2 Die Hînayâna-Lehre

Nach dieser Lehre sind der materielle (konkrete) Körper sowohl wie der denkende Geist (die beide zusammen das ausmachen, was man ein Individuum nennt) seit unvordenklichen Zeiten (wörtlich: von der anfangslosen Ewigkeit her) kraft (gewisser) Ursachen und Begleitbedingungen (oder direkter und indirekter Ursachen, ohne deren Zusammenwirken überhaupt nichts auch nur zeitweilig in Erscheinung treten könnte) in jedem Augenblicke in einem steten Prozesse des Entstehens und Vergehens begriffen und existieren so fortdauernd ohne Ende, dem Wasser eines Baches gleich, das unausgesetzt dahinrinnt (während der Bach doch in jedem nächsten Augenblicke immer ein anderer als im voraufgegangenen ist) oder der Lichtflamme gleich, die beständig brennt (und doch in jedem Augenblicke eine andere ist). Körper und Geist nun (— sagt die Hînayâna-Lehre —) vereinigen sich temporär, und das ist es, was (dann) den (trügerischen) Schein eines einigen und beharrlichen Wesens entstehen läßt. Die gemeinen unwissenden Menschen (aber) verstehen das nicht und haften daran, als wäre es ein Ego (Âtman).

Indem sie (nun törichterweise) dieses (rein illusorische) Ich (dessen irrige Annahme dann weiter zu der irrigen Setzung einer von diesem Selbst verschiedenen Vielheit anderer Wesen und Dinge verführt, ungebührlich) werten, lassen sie die (sogenannten) drei Gifte Sinnenlust (d. h. Begierde nach Besitz, Ehrgeiz, Ruhmsucht usw.), Haß (oder Zorn, d. i. Widerwillen gegen alles dem Menschen Unangenehme) und (als Folge dieser beiden die Vernunft umnebelnden Affekte) Verblendung (oder Torheit) aufschießen. Diese drei (das allen Menschen von Natur innewohnende Buddhawesen ertötenden) Gifte (die als Hauptrepräsentanten der vom Buddhismus angenommenen 84000 Weisheit und Tugendhaftigkeit verderbenden Sünden gelten) erregen ihnen die Gedanken und setzen ihren Körper und Mund in Aktion, so daß diese (drei Organe alles Wirkens) alle möglichen Arten Karma (— die zehn Sünden sowohl wie die zehn Tugenden —) hervorbringen. Ist das Karma (aber) einmal vollendet, so gibt es kein Entweichen vor der Vergeltung: man erntet (als „echte Vergeltung“, je nach der Beschaffenheit des Karma) eine (mehr oder weniger) leid- oder freudvolle Verkörperung in einer der fünf oder sechs (möglichen) Existenzweisen und (als „Nebenvergeltung“) einen höheren oder niedrigeren Platz in einer der drei Welten (d. h. der Regionen, die noch zu der Sphäre der Begierden gehören, oder der höheren, wo die Begierden erloschen sind, wenn auch noch die Schranken der Körperlichkeit vorhanden sind, oder der noch höheren, der Himmel der Unkörperlichkeit). An den Körper, welchen man (als die Wirkung des Wirkens im vergangenen Dasein) empfangen hat, hängt man sich wieder, indem man ihn (fälschlich) als ein Ich würdigt, und ruft dadurch wieder Begierde usw. hervor. Dem Karma (d. h. dem guten oder nichtguten Tun, zu dem sich infolgedessen abermals Gedanken, Worte und Werke verleiten lassen) bleibt wiederum die Vergeltung nicht aus, ein Körper nämlich, der geboren wird, altert, hinsiecht und in den Tod sinkt. Man stirbt und

wird von neuem geboren. (Und nicht anders ist es mit den „Nebenfolgen“), auch die Welten sind in einem (unaufhörlichen) Prozesse von Werden, (zeitweiligem) Bestehen und (dann wieder) Vergehen; sie werden zunichte und werden nach ihrem Nichtsein von neuem gestaltet. Kalpa um Kalpa, Leben um Leben geht die Transmigration fort ohne Anfang und ohne Ende, so etwa wie das in steter Drehung gehaltene Rad eines Ziehbrunnens (wo immer ein Eimer voll Wasser aus der Tiefe aufsteigt, wenn der andere leer hinuntergeht). Und alles das (warum? Nur) darum, weil man nicht begreift, daß dieser (unser Körper) das Selbst nicht ist (wofür man ihn fälschlich ansieht). Er ist kein Selbst. Darum nicht, weil, was dem Körper seine Gestalt gibt, indem es ihn entstehen läßt, nichts ist als die Vereinigung von Materie und Geist. Die Materie nun aber, wenn man sie (genau) erforscht und analysiert, erweist sich als aus vier Grundstoffen, Erde, Wasser, Feuer und Wind, bestehend. Und auch der Geist ist eine Zusammensetzung von vier (verschiedenen) Skandhas (d. i. [psychischen] Elementengruppen oder Aggregaten): Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen.

Ist das alles richtig, so erhält man (nicht weniger als) acht Ego. Ja, mehr noch: in dem (einen) Erdelemente (wieder) gibt es eine Vielheit, nämlich (ganze) dreihundertsechzig Knochen, deren jeder einzelne verschieden von den anderen ist (so daß man gar auf dreihundertsechzig Ego käme). (Da sind) voneinander verschieden (am äußeren Körper:) Haut, Haare, Muskeln, Fleisch; (im Inneren des Körpers die Eingeweide) Leber, Herz, Milz, Nieren (und von keinem einzelnen dieser Dinge kann man sagen: das ist das Selbst). (Ebenso aber verhält es sich mit dem geistigen Wesen des Menschen.) Da sind die geistigen Funktionen, auch sie verschiedenster Art. Sehen ist etwas anderes als Hören, Freude etwas anderes als Zorn. Kurz, wenn man so eins nach dem anderen aufzählen wollte, man käme auf achtzigtausend unreine

Leidenschaften und Gefühle (die den reinen Spiegel unseres ursprünglichen Wesens trüben, und folglich auf ganze achtzigtausend Ego). Wer kann bei solcher Vielheit der Dinge sagen, welches von ihnen nun wirklich als das Ego zu gelten hat? Sind sie es alle, so muß es hundert und tausend Ich geben. So wimmelte es also in Einem Körper nur so von Meistern (d. i. Seelendominanten, die denn doch nicht umhin könnten, in Kollision miteinander zu geraten). Getrennt von allen diesen Dingen (d. h. unabhängig von der Vielheit der das Dasein der lebenden Wesen ausmachenden Faktoren) aber gibt es kein anderes (für sich existierendes) Ding (das sich etwa als Ego [Âtman] betrachten ließe). So kann man nach einem Ich forschen (soviel man will), alles Suchen ist vergebens.

Nach alledem kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß der Körper (des Menschen) nichts anderes ist als eine aus zahlreichen Bedingungsfaktoren entstandene zeitweilige Zusammensetzung (die nur das Ansehen hat, als wäre sie eine feste Gestalt, etwas Wirkliches, Wesenhaftes). Im Grunde gibt es (gar) kein „Ich“ (und keine von diesem Ich verschiedenen „anderen“). Für wen sollte man dann gierig sein oder sich erzürnen, für wen Totschlag oder Diebstahl begehen, Mildtätigkeit üben oder die Gebote halten?

So gelangt man endlich dahin, daß man das Herz weder an (irgendwelche) Tugendwerke noch an die sittlichen Verfehlungen (die uns in die eine oder andere) der drei Welten (ziehen) dahingibt, (sondern von der Welt ganz loszukommen strebt) und einzig auf die Weisheit sich stützt, die über die Nichtigkeit eines (als Dominante im Menschen gedachten) Ich meditiert. Hierdurch (d. h. durch die Übung dieser Weisheit) vernichtet man (in sich) die Begierden usw. (usw. = Haß und Verblendung, die anderen zwei von den sog. drei Giften), setzt jeglicher Art von Karma (das ja doch nur aus den Begierden und der geistigen Verblendung entsteht) ein Ende (indem man weder Körper noch Zunge noch Herz mehr zu irgendwelcher

Aktion verführen läßt) und erfaßt endlich die Wahrheit von der Nichtexistenz des Ich. Kurz, man erlangt die Frucht des Arhat(zustandes), dem der (aus den vier Elementen zeitweilig zusammengesetzte) Körper (durch ein Feuer, das sich innerhalb desselben übernatürlicherweise entzündet) zu Asche verzehrt und das Bewußtsein (d. h. das aus der Vereinigung der vier Skandhas Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen resultierende geistige Wesen des Menschen) erloschen und eben damit alles Leiden abgenommen ist.

Nach der Lehre dieser Schule (des Buddhismus) sind also die zwei (Arten) Dharma, Materie und Geist, mit (den aus beiden hervorgehenden) Begierde, Zorn und Wahn als Ursprung des Menschen sowohl wie der Welt, in der wir leben, anzusehen, und gibt es weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ein Besonderes außer ihnen, das als der Anfang (oder die Entstehungsursache des Kreislaufs von Leben und Sterben) genommen werden könnte.

Nun zur Kritik (dieser Hînayâna-Lehre)!

Was so Leben um Leben und durch die (tausend und aber tausend) Welten (und Weltperioden) die (wirkende) Entstehungsursache des Körpers abzugeben vermögend sein soll, das muß doch wohl an sich selbst ein Unaufhörliches sein. Nun hören aber (gleich) die fünf Sinne auf, ihre Funktionen (des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens) auszuüben, wenn es ihnen an den Vorbedingungen (die sie zum Wirken stimulieren, nämlich an den Sinneswerkzeugen Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und an den ihnen entsprechenden äußeren Objekten Form, Schall, Geruch, Geschmack und Tastbarem) fehlt, (so daß also bei ihnen von Unaufhörlichkeit keine Rede sein kann). Auch das Bewußtsein (mano-vijñâna) (die einzige der von den Hînayânisten angenommenen sechs Sinnestätigkeiten, die allein unablässig rege zu sein scheint) ist zuweilen (so z. B. im tiefen, traumlosen Schlafe oder wenn

jemand starr vor Erstaunen oder in Ohnmacht gesunken ist oder auch im Zustande tiefer Versenkung sich befindet, wo überhaupt alle sechs Bewußtseine latent sind) nicht aktiv (womit also wiederum eine Abbrechung des Wirkens gegeben ist, die dem aufgestellten Kanon nicht entspricht). Und (ferner) in den Himmeln der Sphäre der Unkörperlichkeit (in denen wir Menschen doch in der langen Reihe unserer Existenzen, wie anzunehmen ist, auch einmal oder öfter schon geboren worden sind oder in Zukunft noch einmal eine Objektivierung erleben mögen) ist keines der vier (materiellen) Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Luft, die wir jetzt zu unserem Körper vereint tragen) vorhanden (sondern nur das aus den vier Skandhas bestehende Geistwesen). (Woraus also wieder hervorgeht, daß die Körperlichkeit so wenig wie die geistige Seite der lebenden Wesen ein Unaufhörliches ist.) Wie ist es möglich gewesen, daß man diesen Körper behauptet hat, also daß er durch alle aufeinander folgenden Welten hindurch (während der hinter uns liegenden Transmigrationen) niemals zunichte wurde?

So ist uns denn klar, daß auch diejenigen, welche sich einzig dieser Lehre ergeben, nicht imstande sind, den Ursprung des Menschenkörpers zu ergründen.

3 Die mahâyânistische Dharma-lakṣhana-Lehre

Sie lehrt, daß von der anfangslosen Ewigkeit her alle empfindenden Wesen von Natur mit acht verschiedenen (Arten von) Bewußtsein (vijñâna) begabt seien, und daß das achte Bewußtsein, das (sogenannte) Âlaya-vijñâna (d. h. das Scheunen- oder Aufbewahrungsbewußtsein, so genannt, weil in ihm alle anderen sieben Arten Bewußtsein und damit die Samen aller existierenden Dinge befaßt und aufbewahrt sind) die Wurzel und Grundlage aller Dinge sei. In einem Nu setzt es (— man kann nicht eigentlich sagen: aus sich heraus, sondern als modi seiner selbst —) durch (Selbst-) Transformierung die Samen (oder

33*

Keime) unseres materiellen Körpers (mit den sechs Sinneswurzeln Augen, Ohren, Nase usw.) und der Umwelt (d. i. der Berge, Ströme, Bäume usw.) und läßt (ferner), indem es sich wandelt, die sieben anderen (Arten von) Bewußtsein (vijñâna) entstehen. Jedes der letzteren wieder läßt (ebenfalls) durch (Selbst-)Transformierung die (ihm) entsprechenden äußeren Objekte (auf die es wirkt, nämlich das Sehbewußtsein die Farbe oder die Gestalten, das Hörbewußtsein die Töne usw.) erscheinen, so daß also die äußeren Objekte in Wirklichkeit gar nicht existieren (vielmehr die ganze Welt des Seienden nur ein Bewußtseinsimmanentes ist).

Wie aber nun geht diese Transformation (oder Selbstmodifikation des Âlaya-vijñâna) vor sich? Solcherweise: infolge der uns inhärierenden Gewohnheit, uns (fälschlich sozusagen) in ein Ich und (äußere, erkenn- oder wahrnehmbare) Dinge (dharma) zu unterscheiden (und also zwei Arten von Sein zu setzen, deren eines so unreal ist wie das andere), erleidet das Âlaya-vijñâna durch ihr Einwirken, indem die (verschiedenen Arten) Bewußtsein entstehen (d. h. wenn die Geistesoperationen zuerst sich regen, indem wir anfangen zu sehen, zu hören usw.), eine Veränderung, und es gewinnt (dann) den (falschen) Anschein, als wäre da (wirklich) ein Ich und (objektive, äußere) Dinge (dharma). Der Grund dafür, daß das Ich und die Dinge (vor uns) mit (einer) Realität bekleidet werden (die sie in Wirklichkeit nicht haben), liegt (einfach) darin, daß das sechste und siebente Bewußtsein von der Unwissenheit (avidya) umschleiert sind. Es ist wie bei einem Augenkranken oder bei einem Träumenden. Infolge seiner Krankheit oder seines Träumens nehmen ihm seine Phantasien die verschiedenen Formen von äußeren Objekten an, die er in seinen Träumen fälschlich für real existierend nimmt. Wenn er aus dem Traume erwacht, so erkennt er alsbald, daß es nichts als Traumbilder waren (was er gesehen hat). Nicht anders ist's mit unserem Körper. (Auch) er ist nichts anderes als ein Gebilde (wörtlich: eine Veränderung, d. i.

eine scheinbare Emanation) des achten Bewußtseins (vijñâna). Infolge des irrigen Denkens bildet man sich ein, das Ich und die bunte Außenwelt existierten wirklich. So geschieht es dann, daß man, verstrickt in falsche Vorstellungen, sich ein Karma schafft (indem man sich zum Handeln verleiten läßt) und das Geborenwerden und Sterben (oder die Transmigrationen) nehmen infolgedes in alle Ewigkeit kein Ende. Es gilt nur, diese (idealistische) Theorie zu erfassen, und man versteht ohne weiteres, daß unser Körper (dessen Elementen die Hînayâna-Lehre fälschlich wirkliches Dasein zuschreibt) nichts als eine Transformation (ein Gedankengebilde) des allein existenten (achten) Bewußtseins und daß also Âlaya-vijñâna sein Ursprung ist.

4 Die mahâyânistische Lehre, welche die Realität der (in der Welt des Inneren sich manifestierenden) Erscheinungsformen negiert

Sie tut dar, daß es nichts ist mit der im vorhergehenden dargestellten Mahâyâna-Lehre, insofern diese noch den Glauben an die (in der Welt des Inneren, d. i. im menschlichen Geiste, sich manifestierenden) Dharma-Erscheinungsformen festhält, und offenbart (auch bereits, wenigstens) beiläufig, indem sie die Wahrheit von der Nichtrealität der Dinge (dharma) erklärt, die Existenz einer wirklichen Substanz, von welcher nachher (eingehender) zu handeln sein wird.

Jene (Lehre) nun als unzulänglich zu erweisen, könnte sie (d. h. die in diesem Abschnitt dargelegte Doktrin) (deren Anhängern) fürs erste einmal die Frage stellen, wie denn, wenn die äußeren Objekte, die nach ihnen eine bloße Transformation des achten vijñâna sein sollen, nichts Reales (sondern nur eine Illusion) sind, (wie denn dann) das vijñâna, welches sich transformiert, seinerseits selbst etwas Reales sein könne. Will man (nämlich) sagen, nur das eine (nämlich das Bewußtsein oder der Geist [vijñâna]) habe wirkliche Existenz, während das andere (die Welt der dharma) kein Dasein habe, so muß

(um die Sache durch ein Gleichnis deutlich zu machen, welches ganz auf die hier bemängelte Lehre paßt) das Traumdenken (welches dem Schlafenden eine Welt von Erscheinungen vorspiegelt) von dem (im Traume) Geschauten verschieden sein. Sind sie verschieden voneinander, so ist der Traum nicht identisch mit den (geschauten) Objekten, und die (im Traume geschauten) Objekte sind nicht identisch mit dem Traume (sondern beide müssen ihre gesonderte Existenz haben). Es müßten dann nach dem Aufwachen, wenn der Traum vorüber ist, doch die (im Traume gesehenen) Objekte verbleiben. — Und wiederum, sind die Objekte (die im Traumzustande geschaut werden) nicht identisch mit dem Traum (d. h. sind sie nicht bloße Täuschung), so müssen sie etwas wirklich Existierendes sein. Ist der Traum nicht identisch mit den (im Traume geschauten) Objekten, wie soll er (dazu kommen, diese oder jene bestimmte) Gestalt an(zu)nehmen? So erkennt man denn: hat es gleich den (trügerischen) Anschein, als lasse sich, wenn wir träumen, das träumende Denken von dem Geträumten wie Subjekt des Schauens vom Objekt des Schauens unterscheiden, vernünftig betrachtet, sind alle beide gleichermaßen (— nicht nur, wie die hier widerlegte Theorie will, die objektive Dharma-Welt —) bloße Illusionen, und es gibt überhaupt nichts, das in Wirklichkeit existierte. Es ist ebenso mit den (sieben) anderen vijñânas (Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen-, Körper-, Willensbewußtsein und dem sog. Klishta-mano-vijñâna), da sie alle nur zeitweilig in Gemäßheit (und Folge) der verschiedenen Ursachen existieren (d. h. in Operation treten) und keine selbständige Wesenhaftigkeit besitzen.

So heißt es (auch) im Madhyamaka-s'âstra: „Es gibt kein Dharma (= Ding, es sei nun geistiger oder stofflicher Natur), das ohne eine (direkte) Ursache und (begleitende) Bedingungen entstanden wäre. Unter allen Dingen in der Welt ist daher nicht eines, das nicht „leer“ (d. h. unreal, nichtig) wäre.“ Und ebenda wird weiter gesagt: „Dinge, welche durch Ur-

sachen und Bedingungen entstehen, erkläre ich (hiermit), sind an sich selbst leer (oder unwirklich, ohne festen Wesenskern)." Im (Mahâyâna-) S'raddhotpâda-s'âstra ferner heißt es (einmal): „Die Dinge der Welt samt und sonders (die subjektiven Phänomene ebensowohl wie die objektiven) nehmen einzig infolge der falschen Vorstellungen (der acht Arten vijñâna) ihre verschiedenen Formen an. Beseitigt die (irrenden und irreführenden) Gedanken oder Vorstellungen, und die Formen aller Dinge der Außenwelt lösen sich in Nichts auf (d. h. es gibt dann überhaupt nichts mehr, das wirklich existierte, weder Gut noch Böse, weder Liebe noch Haß noch irgendein Ding). (So lehrten aber nicht nur spätere Autoritäten der buddhistischen Kirche wie die hier zitierten Nâgârjuna und As'vaghosha, sondern schon der Buddha Shakya selbst.) In einem Sutra (nämlich in dem von dem berühmten Priester Hiuen Thsang im Jahre 648 n. Chr. ins Chinesische übersetzten Vadjra-tchtchhedikâ-pradjñâ-pâramitâ-sûtra) ist gesagt: „Was da immer Form hat, das ist nichtig und illusorisch. Die aller Formen bar und ledig sind, die heißen Buddhas."

Hiermit ist uns denn klar, daß beide, der Geist sowohl wie die äußeren Objekte, leer (d. i. unreal) sind. Und eben dies ist die Wahrheit des Mahâyâna. Und spürt man nun ihr gemäß dem Ursprung des Körpers nach, so findet sich: derselbe ist im Grunde nicht seiend (oder „Leerheit"), und eben das Nichtsein (oder die „Leerheit") ist sein Ursprung.

Nun aber wollen wir auch diese Lehre wieder der Kritik unterziehen, indem wir sagen: Wenn der Geist sowohl wie die äußeren Objekte (also alles und jedes gleicherweise Leerheit oder) Nichtsein ist, wer ist es (dann doch), der um dies ihr Nichtsein weiß (d. h. wer ist das diese erkennende Subjekt)? — Und wenn es überhaupt nichts Wesenhaftes (wirklich Seiendes) gibt (in der ganzen Welt), was ist es (dann doch), das alle die trügerischen und nichtrealen Dinge in Erscheinung treten

läßt? Zudem ist doch unter all den trügerischen und unrealen Dingen in dieser Welt, die wir (mit jedem Blicke auf diese) gewahr werden, keines, das je entstünde, ohne daß ihm etwas Reales zugrunde läge. (Drei Beispiele mögen das illustrieren.) Wenn es kein Wasser mit der immerbleibenden Eigenschaft der Feuchtigkeit gäbe, wie könnten trügerische zeitweilige Wellen in Erscheinung treten? (Oder) wenn nicht ein Spiegel von unveränderlicher Klarheit und Reinheit vorhanden wäre, wie sollte es zu den (verschiedenen) vorübergehenden wesenlosen Spiegelbildern (in ihm) kommen können? Und ist es, wie gesagt wurde, auch richtig, daß das Traumdenken und die geträumten Dinge, wovon oben die Rede war, gleicherweise täuschend und unreal sind, so wird doch notwendig eben dieser täuschende und unreale Traum (immer nur) von einem (wirklichen) Schlafenden geträumt. Sollen nun der Geist sowohl wie die äußeren Objekte pure Nichtse sein, ist es dann nicht dunkel, von wannen die trügerischen Erscheinungen kommen?

So erkennen wir denn, daß diese Lehre nur mit dem falschen Haften (d. h. dem Wahnglauben an die wirkliche Existenz des Bewußtseins als des Wesenskerns oder der Wurzel der objektiven Dingewelt) aufräumt, aber ebenfalls noch nicht deutlich die wahre (allen den trügerischen Erscheinungen zugrunde liegende) Geistsubstanz erschließt. Daher wird im Mahâbherî-hâraka-parivarta-sûtra gesagt, alle die Sutras, welche von der Nichtrealität der Dinge handeln, seien noch unvollkommene Theorien. Im Mahâpradjñâ-pâramitâ-sûtra-s'âstra wird gesagt: „Die Lehre von dem Nichtsein (oder der „Leerheit“) ist (nur erst) das Eingangstor des Mahâyâna.“

Überblickt man die vier aufgeführten Lehren, indem man die eine mit der anderen vergleicht, so ist immer die vorhergehende oberflächlicher und jede nachfolgende tiefgründiger. Studiert man sie nun eine Zeitlang und gelangt man darüber für sich selbst zu der Einsicht, daß sie unvollkommen sind, so

nennt man sie seichte (Lehren). Hängt sich (dagegen) der sie Studierende (törichterweise) an sie, indem er sie (ihre Unzulänglichkeit nicht erkennend) als vollkommen nimmt, so werden sie einseitige genannt. Nur vom Standpunkte der Lernbeflissenen (welche nicht alle die gleichen Fähigkeiten besitzen) also sagt man, die Lehren seien einseitig oder seicht (während in Wirklichkeit die Lehre immer eine und dieselbe ist).

Kapitel III

Direkte Erschließung des wahren Ursprungs

5 Die Ekayâna-Lehre, welche das wahre Sein (oder die Substanz der Dinge) offenbar macht

Sie lehrt: Alle empfindenden (d. i. alle lebenden) Wesen besitzen (als ihren eigentlichen Wesenskern) die wahre Geistsubstanz ursprünglicher Erleuchtung (— einer Erleuchtung, die man, eben weil sie von Geburt an die Geistnatur aller Lebewesen ausmacht, nicht erst durch Studium oder anstrengendes Üben zu gewinnen braucht). Von der anfangslosen Ewigkeit her ist sie allezeit unvergänglich dieselbe (d. h. sie bleibet, die sie ist), lauter und rein (d. i. frei von Beschmutzung oder Befleckung, die mit dem Kreislauf von Leben und Sterben, mit der Veränderlichkeit beginnt), licht und hell und nimmer verfinstert (d. h. in ungetrübter Klarheit wie etwa ein blanker Spiegel, der treu widerspiegelt, was vor ihn hintritt) und (doch — hierin verschieden von dem starren, toten Spiegel —) immer wachen Bewußtseins und (in jedem Augenblicke unmittelbar, ohne daß es dazu erst des Reflektierens bedürfte, um alles und jedes) wissend (während sie dabei doch erhaben ist über Affekte, wie Freude, Zorn, Liebe usw.). Man nennt sie auch die Buddhanatur; auch Tathâgata-garbha wird sie genannt.

Von ewigen Zeiten her aber wird sie durch das wahnhafte Denken (von uns Menschen, die wir als seiend ansehen, was

gar kein Dasein hat, und anderseits nicht sehen, was wirklich ist, wie von verdunkelnden Wolken gleichsam) zugedeckt, so daß man sich des einem innewohnenden wahren Wesens nicht bewußt ist (und gar nicht ahnt, daß man im Grunde selber Buddha ist). Indem man Erkenntnis nur von seinem gemeinen Wesen hat, verfällt man dem falschen Haften (an dem vermeintlichen Ego und den Dingen), infolgedessen man sich (Handlungen aller Art begehend) ein Karma schafft und (diesem gemäß) das Leid (des Kreislaufes) des Lebens und Sterbens zuzieht.

Darob sich erbarmend, lehrte der Große Erleuchtete die gänzliche Leerheit (oder Nichtrealität) aller Dinge (um diese falschen Gedanken zu brechen) und zeigte dann weiter klärlich, daß die wahre Geistsubstanz wunderbarer Erleuchtung (die das eigentliche Wesen der Menschen ausmacht) rein und mit allen Buddhas Eines Wesens ist. Darum heißt es im Avatamsaka-sûtra: „Es gibt kein lebendes Wesen, das nicht, ein Kind (d. i. ein Jünger oder Schüler) des Buddha, die Tathâgata-Weisheit (d. i. die wahre Geistsubstanz ursprünglicher Erleuchtung) besäße. Nur daß man durch das wahnhafte Denken und durch das falsche Haften daran verhindert wird, dies auch zu erkennen. Ist man aber (erst einmal) frei von (diesem) Wahndenken, so tritt alsbald herfür die Universale Weisheit (d. i. die von Ewigkeit her vorhandene, das eigentliche Wesen des Alls ausmachende Buddhaweisheit oder die Erleuchtung a priori), die Natürliche (durch Lernen und Praxis zu erlangende) Weisheit (oder die Erleuchtung a posteriori, wie sie z. B. dem historischen Buddha Shakya als Frucht seiner Meditation zuteil wurde) und die (in der Identität dieser beiden bestehende) Unbegrenzte (vollkommene) Weisheit.“ Alsdann wird (im nämlichen Sutra) ein Gleichnis gebraucht von einem einzelnen Atome (wörtlich: von einem einzelnen feinsten Stäubchen), das mächtige Bände eines Sutra enthalte, dessen Dimensionen denen eines Groß-chiliokosmos gleichkommen. Das Atom (nämlich) wird (da)

mit einem empfindenden Wesen verglichen und das Sutra mit der Buddhaweisheit. Und im folgenden wird (dann im Avatamsaka-sûtra) gesagt: „Da überblickte der Tathâgata die empfindenden Wesen allerorten in der ganzen Welt und brach aus in die Worte: »Wunderbar! wunderbar! Daß diese empfindenden Wesen allesamt, obschon doch (von Natur) mit der Weisheit des Tathâgata ausgestattet, infolge ihrer Irrtümer und Täuschungen nicht dahinterzukommen vermögen! Ich will sie den Heiligen Pfad (d. i. die heilige Lehre) lehren und ihnen so dazu verhelfen, daß sie für immer loskommen von ihrem wahnhaften Denken (das ihnen den Blick hemmt). Ich will sie die große, breite Weisheit des Tathâgata inwendig in ihrem eigenen Körper von Fleisch und Blut finden lassen und sie so den Buddhas gleich machen«."

Hierzu nun möchte ich kurz folgendes bemerken: Viele Kalpas hindurch hat man, indem man die wahre (d. h. die vollkommene buddhistische) Religion noch nicht getroffen, sich nie darauf verstanden, den Ursprung des Körpers (wirklich) zu ergründen (was doch längst hätte gelingen können, wenn man nur da, wo er einzig zu suchen ist, nämlich im eigenen Inneren, den Urgrund seines Seins hätte suchen wollen). Man blieb (statt dessen) nur (törlich) an den trügerischen und nicht realen Formen der Dinge haften und gab sich damit zufrieden, sich als ein gewöhnliches niedriges Geschöpf, sei es nun Tier oder Mensch (oder Dämon oder Preta oder Deva oder Höllenwesen) zu erkennen (ohne sich des hohen Adels seines verborgenen Wesens irgend bewußt zu sein). Erst nun, da wir ihn (d. i. den Ursprung unseres Körpers) mit Hilfe dieser vortrefflichsten (im Avatamsaka-sûtra enthaltenen Lehre) erkunden, geht uns mit einem Male ein Licht darüber auf, daß wir selbst ursprünglich (d. h. im Grunde unseres Wesens) (nichts anderes als) Buddha sind.

Darum gilt es (nun aber auch), unser Tun und Lassen mit dem des Buddha und unseren Sinn mit dem seinigen

in Übereinstimmung zu bringen. Zum Urquell und zur Wurzel (d. h. zu dem ursprünglichen Zustande der Erleuchtung) zurückkommend, müssen wir die niederen Angewöhnungen, denen die Menschen gewöhnlichen Schlages ergeben sind, abtun. Indem man sich ihrer erledigt und wieder und wieder erledigt (d. h. die übeln Neigungen bis auf die Wurzel vernichtet) gelangt man (zuletzt) am „Nichttun“ an. (Aber dieser Zustand des sogenannten Nichttuns, da man nichts mehr geflissentlich tut, ist nicht etwa ein faules Aufderbärenhautliegen, nicht ein Untätigsein, nein) wie die Sandkörner im Ganges so unzählig sind die Weisen freier Selbstbetätigung, die aus demselben (dann) natürlich (d. i. spontan) hervorgehen. Das ist es, was man Buddha nennt.

So sollen wir denn wissen, daß Verirrung und Erleuchtung gleicherweise die eine und selbe wahre Geistsubstanz sind. Wie groß ist es doch, das wundervolle Tor (der Lehre)! Man kommt durch dasselbe (wirklich) zu des Menschen (wahrem) Ursprung.

Kapitel IV

Harmonisierung der endgültigen und der bloß temporären Lehren

Ist nun gleich (wie dem Leser im letzten Abschnitt dieser Abhandlung klar geworden sein wird) die (eine) wahre (Geist-) Substanz der Ursprung des Körpers, so kann es doch zu seinem Werden und Wachsen (d. h. dazu, daß sich dieses Absolute als geistig-körperliches Individuum oder als Mensch manifestiert) nicht wohl ohne irgendwelche Ursachen kommen. Nie und nimmer kann es, wenn kein Anlaß vorhanden ist, plötzlich Körperform annehmen (ebensowenig wie etwa die ruhige, glatte Wasserfläche sich ohne den Anstoß des Windes in Wogen wirft). Nur weil die oben aufgeführten (buddhistischen) Systeme (einseitig und darum) unvollkommen (in der von ihnen gegebenen Erklärung) sind, habe ich sie Glied

für Glied widerlegt. Nunmehr (aber) will ich daran gehen, (durch Synopse) die nur provisorischen Lehren mit der wahren Lehre (wörtlich: Ursprung, d. i. die tiefste Wahrheit, und Enden, d. i. die oberflächlichen Theorien) in Einklang zu bringen (also daß man in ihnen allen eine und dieselbe Wahrheit findet). Selbst der Konfuzianismus und die Tao-Lehre wird (— in diesen Konspektus einbezogen —) sich als nicht falsch herausstellen.

Erstlich denn: die Eine wahre (d. i. wesenhafte) Geistsubstanz (die uns die in Kapitel III zur Darstellung gelangte Ekayânalehre als den Urgrund alles Seins und darum auch des Menschen erwiesen hat, und außer welcher nichts anderes wirklich existiert) ist nicht geboren und nicht sterblich, sie nimmt weder zu noch erleidet sie eine Verminderung, sie ist unveränderlich und unvergänglich. Indessen von jeher befangen von irrendem Traumschlaf sind die lebenden Wesen nicht von selbst sich derselben bewußt (d. h. sie wissen nicht um ihr eigenes wahres Wesen, um dieses eine Absolute, mit dem sie ganz und gar identisch sind). Da sie solcherweise verborgen und verdeckt ist, nennt man sie Tathâgata-garbha. In (diesem) Tathâgata-garbha (eben aber) ist es begründet, daß es zu geistigen Phänomenen (in uns) kommt, die dem Werden und Vergehen unterworfen sind.

Die wahre Geistsubstanz (— und damit gehen wir dazu über, die Wahrheit der oben kritisierten mahâyânistischen Lehre, welche die Realität der Erscheinungsformen (lakshana) negiert, verständlich zu machen und zu würdigen —), die, wie (in Asvaghosha's Mahâyâna-s'raddhotpada-s'âstra) gesagt wird, weder geschaffen ist noch (je) vernichtet wird, fällt mit dem Truggedanken von Werden und Vergehen (oder von Geborenwerden und Sterben, d. i. Samsara) zusammen, also daß sie (beide) weder ganz eins noch auch voneinander verschieden sind. (D. h. gesondert von der wahren Substanz, der Weltseele, gibt es kein Irrdenken, und gesondert von dem

von Irrtum und Leidenschaften umstrickten liebenden und hassenden Herzen gibt es keine besondere Geistsubstanz.) (Was nun aber so zustande kommt) diese Vereinigung (des wesenhaften Geistes und des verkehrten Denkens) nennt man Âlaya-vijñâna. Dieses Vijñâna (identisch mit dem, was die chinesischen Gelehrten als Seele oder Geist bezeichnen) befaßt (eben entsprechend seiner Entstehung aus einer Vereinigung des Absoluten und des Relativen) die zwei Prinzipien von Erleuchtung und Nicht-Erleuchtung.

Infolge der Nicht-Erleuchtung (— und hier nun tritt das Wahrheitsmoment der Dharma-lakshana-Theorie zutage —) geschieht es, daß zuerst das Âlaya rege wird. Das nennt man den Karmazustand. Indem man (nun aber) nicht versteht, daß dieses (erstmalig und zunächst nur leise) sich regende Bewußtsein im Grunde gar nichts (Reales) ist, transformiert es sich verkehrterweise in ein subjektives Bewußtsein (vijñâna) (oder einen Geist, welcher wahrnimmt) und die Gestalten einer objektiven Außenwelt (welche wahrgenommen werden), und indem man nicht klar darüber ist, daß diese (ganze) äußere Welt nichts weiter als ein bloßer Scheinmodus (oder ein Produkt) des eigenen Geistes ist, mißt man ihr fälschlich ein (beharrliches) Sein bei und klebt an ihr. Das nennt man „Falsches Haften an den Dingen“.

Dadurch nun aber, daß man fälschlich an diesen Dingen haftet (— und hiermit kommen wir zu der im Hînayâna enthaltenen Wahrheit —), gelangt man allmählich dazu, zwischen sich selbst und anderen zu unterscheiden, und wird so zu falschem Glauben an die Wirklichkeit des Ego verleitet (dessen Nichtrealität die Hînayâna-Lehre vor allem aufzudecken bestrebt ist). Infolge der Anhänglichkeit an das (in Wirklichkeit nicht existierende) Ego ist man voll Gier darauf aus, diese und jene äußeren Objekte, die einem zusagen, zu erlangen, um sich damit gütlich zu tun (— es erwacht also die Begierde —), während man Widerwillen und Abneigung gegen diejenigen

äußeren Objekte hegt, die einem mißbehagen (— also das zweite „Gift“, Haß oder Zorn, entstehen läßt —), und sich vor Nachteilen und Unannehmlichkeiten, die sie einem bringen, fürchtet. So häuft sich dann (— da Begierde und Haß die Weisheit trüben —) Torheit auf Torheit und werden die Leidenschaften allmählich immer stärker (also daß sie dem Menschen mehr und mehr das Buddhawerden unmöglich machen).

Das führt alsdann (— und damit kommen wir zu der in der Menschen- und Devawelt-Lehre beschlossenen Wahrheit —) dazu, daß die Seelen derjenigen, die (in Egoismus befangen) die Sünden des Tötens, Stehlens usw. begehen, infolge ihres schlimmen Karmas in den (niedrigen) Regionen der Hölle oder als Preta oder als Tiere wiedergeboren werden. Anderseits gibt es (aber neben solchen schlechten Menschen auch) solche, welche, sei es aus Furcht vor diesen (den Übeltaten als Vergeltung drohenden) Qualen (der sogenannten drei schlimmen Wege), sei es aus natürlich guter Herzensveranlagung, (anstatt zu töten, zu stehlen, zu lügen usw.) Mildtätigkeit üben und die Moralgebote halten (sowie der Übung der übrigen vier der Sechs Vollkommenheiten [pâramitâ] sich befleißigen). Ihre Seelen gehen infolge (dieses) ihres guten Karma in den (neunundvierzig Tage lang, bis zu ihrer nächsten Wiederverkörperung währenden) Schattenzwischenzustand, worauf sie (von neuem) in einen Mutterschoß eingehen (um also als Menschen, nicht in niedrigerer Form, etwa als Tier, wiedergeboren zu werden).

Sie empfangen (im Mutterleibe — das ist die Wahrheit der konfuzianischen und taoistischen Aussagen —) das Khi (d. i. das vereinigte Sperma von Vater und Mutter) und (andere Elemente der) Materie. Das Khi entfaltet sich alsbald in die vier Elemente (die zusammen das Daseinselement der Körperlichkeit ausmachen: Erde, Wasser, Feuer und Wind mit den diesen Grundstoffen entsprechenden Eigenschaften der

Festigkeit, Nässe, Wärme und Beweglichkeit) und bildet nach und nach alle die (verschiedenen) Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper). Der Geist anderseits gelangt (ebenso) plötzlich zum Besitze der vier Skandhas (Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen) und bildet nach und nach die verschiedenen Arten von Bewußtsein (vijñâna). Sind zehn (Mondkalender-)Monate voll um, so wird geboren, was man (dann) einen Menschen nennt, das ist nichts anderes als Körper und Geist, wie wir diese jetzt haben.

So wissen wir denn nun, daß beide, der (aus den vier Elementen zusammengesetzte) Körper wie der Geist (das Kompositum von vier psychischen Skandhas) ihren besonderen Ursprung haben, und daß die beiden vereinigt eben einen Menschen bilden. Ganz die gleiche Bewandtnis hat es im ganzen auch mit den (in anderen Lebenssphären weilenden) Devas und Asuras usw. (die auf ähnliche Weise ins Dasein geboren werden).

Wenn man nun auch (— und hiermit geht Tsungmi, nachdem er im vorhergehenden das Wahrheitsmoment in der Khi-Theorie aufgewiesen hat, über zu der Lehre von der Natur, wie sie sich bei den Konfuzianern findet —) den Körper (den man in der Gegenwart trägt) als Wirkung des (in einem früheren Dasein produzierten) allgemeinen Karma empfängt, so hat das Karma je nach seiner Beschaffenheit im einzelnen weiter die besondere Wirkung, daß man entweder edel oder in niederem Stande geboren wird, arm oder reich ist, langes oder kurzes Leben hat, krank oder gesund ist, daß es einem gut oder schlecht geht, daß man Schmerzen zu tragen hat oder Freude genießt. Je nachdem man nämlich in seinem früheren Leben ehrerbietig oder hochfahrend (gegen andere) gewesen, erfährt man als Folge dieser (selbstgeschaffenen) Ursache im gegenwärtigen Leben vornehme Geburt oder Niedrigkeit. Und so hat auch Menschlichkeit (im vorigen Dasein an den Tag gelegt, im jetzigen) langes Leben als Lohn, ist früher

Tod dem beschieden, der (vormals) getötet hat, wird reich, wer (voreinst) Almosen gegeben, und arm, wer filzig gewesen ist, und was dergleichen Vergeltungen mehr sind, die im einzelnen nicht aufzuzählen sind. Hieraus erklärt es sich (auch), daß (oft) einer (wörtlich: dieser Körper), obschon er nichts Böses tut, gleichwohl von selbst von Unglück heimgesucht und ein anderer, obgleich er sich nicht des Guten befleißigt, von selbst mit Glück gesegnet ist, daß ein Unmensch zu hohem Alter gelangt, während ein anderer, der nie ein Wesen umbringt, in jungen Jahren dahingerafft wird usw. Das alles scheint, da es durch keine im gegenwärtigen Leben vollbrachten Handlungen verursacht ist, von Natur so zu kommen, während es (in Wirklichkeit) durch das (sogenannte) partikularisierende Karma vom vorigen Leben her (schon so) bestimmt ist. Nur weil sie von einem (solchen, dem gegenwärtigen) vorausgehenden Leben nichts wissen, sondern sich einzig auf das stützen, was vor Augen liegt, bilden sich die heterodoxen Gelehrten (so) steif und fest ein, die Unterschiede (in den Losen der Menschen) seien so von Natur vorhanden. Auch das, daß manche im gegenwärtigen Leben in ihrer Jugend wohlhabend und hochangesehen sind und herrlich und in Freuden leben, während sie in ihren alten Tagen arm, verachtet und von Leid heimgesucht sind, oder (umgekehrt) in jungen Jahren ein armes und elendes Dasein führen, um erst später zu Ansehen und Besitz zu gelangen, hat seinen Grund darin, daß sie im vorigen Leben in ihrer Jugendzeit der Tugend pflegten und in reiferen Jahren Missetaten begingen, oder aber in der Jugend böse und im Alter gut waren. Während es so ist, sind die heterodoxen (= konfuzianischen) Gelehrten in dem Wahne befangen, Glück wie Unglück hingen nur von Zeit und Schicksal ab.

Spürt man aber (— damit räumt der Kritiker Tsungmi die in der Theorie von dem elementaren Khi enthaltene Wahrheit ein —) dem Khi, das man (in den Mutterleib eingegangen)

empfangen hat, weiter und weiter nach bis zu seinem (ersten) Anfang (indem man von dem Khi, das man in sich selbst hat, auf das der Eltern, von denen man es hat, rekurriert und von diesem auf das der Großeltern und von dem ihrigen zu dem der Urgroßeltern zurückgeht), so findet man (tatsächlich), daß es (durchweg kontinuierlich und identisch) kein anderes ist als das eine chaotische elementare (Ur-)Khi. Die in Wirksamkeit tretende Mentalität (— hier bringt Tsungmi unter Billigung der Theorie der Konfuzianer seine eigene, buddhistische Anschauung herein —) ist, wenn man sie weiter und weiter (über das sechste zum siebenten, von diesem zum achten, dem Âlaya-vijñâna und von diesem wieder) bis zu ihrer (ersten) Quelle nachspürt, nichts anderes als die eine wahre Geistsubstanz. Es existiert überhaupt, die Wahrheit zu sagen, nichts außerhalb der Geistsubstanz. Auch das elementare Khi (dieses materielle Element, welches die Konfuzianer als letzten Ursprung des Menschen bezeichnen) gehört, (— ein Erzeugnis, d. i.) eine bloße Transformation des Geistes, zu den äußeren Objekten, welche (nur) durch jene transformierten Vijñânas hervorgerufen wurden, und ist befaßt in den (subjektiven) geistigen Gebilden des Âlaya. Aus dem Karmazustande bei dem ersten Erwachen des Bewußtseins (âlaya) entsteht die Zweiteilung von geistigen Fähigkeiten und äußeren Objekten. Die geistigen Fähigkeiten entwickeln sich, indem sie, zuerst nur schwach sich regend, allmählich stärker und immer stärker werden, und führen, indem sie irrige Vorstellungen bilden, endlich zur Hervorbringung von Karma. Auch mit den Objekten der Außenwelt verhält es sich also, daß sie ins Dasein treten, indem sie von dem Unscheinbarsten sich weiter und weiter zum Augenfälligen wandeln, bis zuletzt Himmel und Erde sich gebildet haben.

Wenn das (in der Vergangenheit von uns produzierte, eine Wiederobjektivierung in Menschengestalt involvierende) Karma ausgewachsen und reif ist (um zur Geburt eines neuen

Individuums zu führen), so empfängt es von Vater und Mutter die zwei Khi (d. i. das männliche und weibliche Sperma), die sich mit dem ebenfalls durch Karma hervorgebrachten Bewußtsein vereinigen, womit dann der Mensch in seiner Ganzheit (d. i. in der Einheit von Körper und Geist) da ist.

Hiernach (d. h.: wenn man diese Erklärung des Buddhismus gelten läßt) zerfällt die Welt der Objekte, die durch Transformation des Âlaya und der anderen Vijñânas in Erscheinung treten, in zwei Teile. Der eine Teil vereinigt sich mit dem Âlaya und den anderen Vijñânas und wird zum Menschen, während der andere Teil sich nicht mit ihnen vereinigt und zu Himmel und Erde, zu Bergen und Strömen, zu Ländern und Dörfern wird. Eben darin, daß der Mensch (d. h. das den fleischlichen Körper bildende konfuzianische Khi) mit Geist und Seele vereinigt ist, hat es seinen Grund, daß er unter den San-ts'ai (d. i. den drei Grundpotenzen Himmel, Erde, Mensch) das geistigste Wesen (und also der gesamten Schöpfung Krone) ist. Der Buddha (Shakya) lehrte (im Mahâratnakûṯa-sûtra), daß die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) innerhalb (des Menschen) und die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) außerhalb (des Menschen, in der materiellen Welt um uns) keineswegs ganz gleich seien. Dies stimmt gut zu unserer Erklärung.

Ach über jene, die, so ungenügend unterrichtet, sich in einen Wirrwarr verkehrter Anschauungen verlieren! Sei's euch, die ihr der Lehre nachfolgt, (in freundlicher Warnung) gesagt: Wer die Buddhaschaft (das Endziel alles buddhistischen Strebens) erreichen (und zu diesem Ende den Buddhismus studieren und nach seiner Lehre sein Leben regeln will), der muß sich klar sein über die (drei) feinen und über die (sechs) gröberen Irrungen (d. i. die oben unterschiedenen Aktionen des Âlaya-vijñâna) sowie über Ursprung und Enden (d. i. darüber, welches die wahre Lehre ist, und welche Lehren als bloß temporäre anzusehen sind) und zu gleicher Zeit Sorge

tragen, daß er die letzteren fahren läßt und zu der ersteren zurückkehrt, um so in sich selbst die ursprüngliche Geistsubstanz erstrahlen zu lassen.

Ist das Grobe völlig abgetan und sind (auch) die feineren (Irrungen) beseitigt, dann tritt die wunderbare Weisheit in Erscheinung. Dann gibt es kein Ding mehr, das uns unverstanden wäre. Dann ist da (schon in unserem gegenwärtigen Leibe), was man Dharma- und Sambhoga-kâya (des Erleuchteten) nennt, und alsdann wirkt man sich (anderen ein Lehrer und Heiland werdend) völlig frei aus, ohne Schranken (jeglicher Zeit und jeglichem Orte und jeder Fassungskraft und jeglichen Dingen und Verhältnissen) sich anpassend und heißt Nirmâna-kâya Buddha.

Religio und Superstitio

Von **Walter Otto** in München

Die römische Religion, mit der sich diese kleine Abhandlung beschäftigen wird, erweist sich überall da, wo es wirklich gelingt, sie in ihrer ursprünglichen Selbständigkeit zu erfassen, als so altertümlich, daß es sich verlohnt, ihr ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Neuere Untersuchungen, wie die des scharfsinnigen, bewunderungswürdig gelehrten J. G. Frazer, zeigen diese Empfindung sehr deutlich. Was dieses römische Volk als solches, das heißt, solange seine Religion noch nicht von griechischen Einflüssen überwuchert war, unter Religion, unter dem Verhältnis des Menschen zu den übermenschlichen Mächten, verstanden hat, das zu ergründen muß also als eine lockende Aufgabe erscheinen. Uns moderne Menschen treibt außerdem noch ein uns selbst angehender Umstand zur Untersuchung dieses Problems. Wir haben keine andere Bezeichnung, die das gesamte fragliche Gebiet umfaßte, zur Verfügung, als denselben Namen, den die Römer jenem Verhältnis zum Übermenschlichen gegeben haben. Er hat bei ihnen ausdrücklich die richtige Stellung des Menschen in jenem Verhältnis bezeichnet, und zwar im Gegensatz zu zwei getadelten Stellungen, der Gleichgültigkeit einer- und der falschen Religiosität anderseits. Die letztere, die superstitio, soll im zweiten Abschnitt besprochen werden.

I Religio

Das Wort religio war weder von Anfang an auf die Sphäre dessen, was wir Religion nennen, beschränkt, noch ist es später ausschließlich in dieser Einschränkung verwendet worden. Bei Plautus Curcul. 30 heißt es: vocat me ad cenam; religio fuit,

denegare volui. Terenz Andr. 941: Chremes kann noch nicht völlig glauben, daß das Mädchen seine einst geraubte Tochter ist; er sagt: at scrupulus mi etiam unus restat, qui me male habet. Worauf der ungeduldige Liebhaber: dignus es cum tua religione, odium ...! nodum in scirpo quaeris. Es handelt sich also in diesen Fällen um Bedenken, Rücksichtnahme, Gewissenhaftigkeit. Plaut. Merc. 881: der trostlose Charinus will in die Fremde ziehen, Eutychus sucht ihn zurückzuhalten: „auf dem Wege, den du einschlägst, droht Schlimmes; hier ist heiterer Himmel, hierher rufen die Götter.“ Charinus wird bedenklich: religionem illic ⟨mi⟩ obiecit, recipiam me illuc. Eine Bedenklichkeit, die sich auf Zeichen, Mahnungen der Götter bezieht. Bei Terenz Andr. 730 bittet der Sklave die Magd, sie möge das Kind statt seiner vor die Türe setzen, damit er, wenn es nötig wäre, ruhig schwören könne, daß er es nicht getan. Worauf die Magd: intellego, nova nunc religio in te istaec incessit. „Eine neue Bedenklichkeit, Gewissenhaftigkeit bei dir!“ — Als die Gallier im Begriffe standen, die Alpen zu überschreiten, hielt die religio sie noch eine Zeitlang zurück (Liv. 5, 34, 7). Sie hatten nämlich gehört, daß eben in diesen Tagen fremde Eindringlinge, die sich neues Land suchten, von den Saluviern bekämpft würden. Da ihr eigener Zug nach Italien denselben Zweck hatte, sahen sie in dem Ereignis ein omen fortunae suae, und unterstützten deshalb die Fremden, die sie doch gar nichts angingen, gegen die Einheimischen. — So heißt es in unzähligen Fällen: religio est, religio tenet, religioni habetur u. ä., wenn eine Handlung aus Gründen der Religion, oder, nach unserer Auffassung, des Aberglaubens bedenklich erscheint, d. h. wenn sich ein geheimnisvoller Zusammenhang der Dinge irgendwie offenbart, der sie widerrät. Festus p. 285 M: religioni est quibusdam porta Carmentali egredi, et in aede Iani, quae est extra eam, senatum haberi, weil nämlich die 306 Fabier, die dort durchgegangen waren, nach einem in jener aedes Iani gefaßten Senatsbeschluß, alle

umgekommen waren. Als Tib. Gracchus die Konsulwahlen leitete, starb der erste Stimmenfrager, nachdem er die Namen der von seiner Zenturie Gewählten gemeldet, eines plötzlichen Todes. Gracchus führte die Komitien nichtsdestoweniger zu Ende, merkte aber: rem illam in religionem populo venisse. Das Volk hatte gefühlt, daß hier etwas nicht richtig sei (wie es sich nachher auch herausstellte), und deshalb erregte die Fortsetzung der Komitien in seinem Herzen Bedenken (Cicero de deor. nat. 2, 10f.). Auf Veranlassung des Zensors Ap. Claudius legte die gens Potitia ihr Priesteramt an der Ara maxima, das Herkules selbst ihr übertragen hatte, nieder, und ließ es für die Zukunft von Staatssklaven versehen. Daraufhin starb das blühende Geschlecht innerhalb eines Jahres völlig aus und der Zensor selbst erblindete nach wenigen Jahren. Diese Ereignisse sind, wie Livius sagt, geeignet, bedenklich zu machen gegen Änderungen im Bestande der Gottesdienste (de movendis statu suo sacris religionem facere: Liv. 9, 29, 10). Wen keine Achtsamkeit, keine Bedenklichkeit, kein Gewissen, kurz keine religio zurückhält, der handelt verwegen. So ruft der alte Cato aus: miror audere atque religionem non tenere, statuas deorum, exempla earum facierum, signa domi pro supellectile statuere! (p. 69 Jord.).

Der Begriff des Achtgebens den geheimnisvollen Zusammenhängen gegenüber spielt naturgemäß in den der Ängstlichkeit hinüber, ja wird geradezu zum Begriffe der Furcht. Leicht kommt es zur prava religio. Als Prodigium war gemeldet, mures in aede Iovis aurum rosisse: adeo minimis etiam rebus prava religio inserit deos (Liv. 27, 23, 2). Viele Prodigienmeldungen werden blindlings geglaubt motis semel in religionem animis (Liv. 21, 62, 1). Liv. 27, 37, 4 liberatas religione mentes turbavit rursus ein neues Prodigium. 29, 16, 7 nihil enim in speciem fallacius, quam prava religio. ubi deorum numen praetenditur sceleribus, subit animum timor, ne fraudibus humanis vindicandis divini iuris aliquid immixtum violemus. hac vos

religione innumerabilia decreta pontificum . . . liberant. Vgl. Serv. Aen. 8, 349 religio, id est metus, ob eo quod mentem religet dicta religio. 12, 139; und andere ähnliche Stellen.

Von der Scheu, Bedenklichkeit einer Sache oder einem Ereignis gegenüber geht der Begriff auf die Sache oder das Ereignis selbst über, um deren Heiligkeit bzw. Schrecklichkeit zu bezeichnen. So verstehen wir fani religio bei Cic. de invent. 1, 1, Verr. 4, 96. Die Prodigien, auf die sich die religio bezieht, werden selbst religiones genannt (Liv. 37, 3, 5 und öfter), und in gleichem Sinne heißen religiöse Vergehungen bedenklicher Art und der Fluch, der auf ihnen lastet, religiones (Cic. Phil. 1, 13, Liv. 10, 40, 11 u. a.).

Für die ursprüngliche Bedeutung der religio verschlägt es natürlich nichts, ob das Bedenken oder die Gewissenhaftigkeit einen negativen oder positiven Erfolg in der Praxis hat. Das kann schon der oben angeführte Plautusvers deutlich machen: religio fuit, denegare nolui. Das Bedenken, das eine Absage verhindert, zwingt zu einer Zusage. So verlangt der Dienst der Götter gewissenhafte Pflege (Cic. Balb. 55 sacra Cereris . . . summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt). Religio ist die kultliche oder rituelle Handlung. Liv. 1, 31, 8 heißt es von Tullus Hostilius: ira Iovis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrasse. Religiones sind überhaupt die Götterkulte, Gottesdienste (Caes. bell. Gall. 6, 16, 1 natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus. Liv. 1, 32, 5 quoniam Numa in pace religiones instituisset).

Mit diesen wenigen Belegstellen, von denen jede eine ganze Kategorie zu vertreten hat, ist zwar keineswegs die ganze Geschichte des Wortes religio gegeben — was ich hier gar nicht beabsichtige — aber die Grundlagen sind aufgezeigt und die wichtigsten Entwickelungslinien wenigstens angedeutet. Hier bleiben wir ein wenig stehen.

Religio ist die Beachtung, das Bedenken, die Gewissenhaftigkeit angesichts irgendeiner wichtigen, „bedenklichen“ Sache. Der Begriff ist in erster Linie negativ, bedeutet die wohlbedachte, ja oft ängstliche Zurückhaltung des Menschen gegenüber dem Geheimnisvollen, das die Macht verbirgt. Das zeigt deutlich der Begriff des religiosum: religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est (Masurius Sabinus bei Gell. 4, 9, 8). Nach Aelius Gallus bei Festus p. 278 ist religiosum: quod homini ita facere non liceat, ut, si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere (vgl. Festus p. 157). Daher leitete Masurius Sabinus, oder Serv. Sulpicius, den Macrob. Sat. 3, 3, 9 als den Urheber der angeführten Erklärung nennt, das Wort ab von relinquere. (Im übrigen vergleiche man für das religiosum die dies religiosi, loca religiosa: Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer 323, 376, 408 f.) So ist ja auch *σέβεσθαι* ursprünglich ein negativer Begriff: „scheu zurücktreten vor etwas“ (vgl. *σοβέω* „ich scheuche“. Brugmann, Grundriß I 275). Mit religio, d. h. mit achtsamer Scheu, mit Bedenklichkeit, tritt man vor das Heilige, das Geheimnisvolle; man ist nicht gleichgültig, nicht fahrlässig (vgl. Cic. de divin. 1, 77 von Flaminius: neglexit signa rerum futurarum ... Nämlich: ipse et equus eius ante signum Iovis Statoris sine causa repente concidit, nec eam rem habuit religioni, obiecto signo, ut peritis videbatur, ne committeret proelium. Plut. Fab. Max. 4 von demselben Ereignis: *ὀλιγωρίᾳ καὶ περιφρονήσει τοῦ στρατηγοῦ πρὸς τὸ δαιμόνιον.* Dazu auch Liv. 5, 51, 4 und vieles Ähnliche). Aber fahrlässig ist auch, wer sich so wenig bedenkt, so neglegens ist, daß er eine von der Gewissenhaftigkeit geforderte Handlung unterläßt. So führt die religio mit Notwendigkeit von der Vernachlässigung der übermenschlichen Gewalten ab und hin zu ihrer Verehrung, zum Kultus.

Schon im Altertum ist die Frage der Herkunft des Wortes religio der Gegenstand lebhafter Erörterungen gewesen und ist es bis heute geblieben, ohne daß vollkommene Einigung erzielt

wäre. An einer berühmten Stelle, de deor. nat. 2, 72, unterscheidet Cicero zwischen religio und superstitio, von denen die eine ein Lob, die letztere einen Tadel enthalte. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter pertractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso. Diese Erklärung hat in alter und neuer Zeit starken Widerspruch gefunden. Lactanz wollte in der Urbedeutung des Wortes den nach seinem Sinn vernünftigsten Begriff finden und verlangte, daß in religio, dem löblichen Verhalten, im Gegensatz zu der tadelnswerten superstitio dasjenige ausgedrückt sei, worauf es in aller Religion zuerst ankomme; denn nicht wie man verehre, sondern was man verehre, sei die Frage, von deren Beantwortung das Werturteil auszugehen habe; religio müsse also, da sie das allein richtige Verhältnis zum Göttlichen bezeichne, die Verehrung des einzig wahren Gottes bedeuten, dem wir vinculo pietatis obstricti et religati sumus, so daß wir nur ihn anerkennen und nur ihm dienen (inst. div. 4, 28). Nach Lactanz ist also religio Verbundenheit, Angebundenheit (vgl. übrigens auch den Ausdruck des Nigidius Figulus bei Gellius 4, 9, 2: qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat — natürlich anders gewandt, als bei Lactanz; ähnlich aber Plut. Fab. Max. 5 τὴν γνώμην ἀπαρτήσας εἰς τὸ θεῖον). Wenn nun auch die neuere Wissenschaft die Bedeutung, die Lactanz der Gebundenheit gab, notwendig verwerfen mußte, so erkannte sie doch vielfach seiner rein sprachlichen Erklärung eine höhere Wahrscheinlichkeit zu als der des Cicero, ja diese schien der Vorstellung, die man sich von der römischen religio bildete, vorzüglich angemessen zu sein. So erklärt sich z. B. Schömann in seinem Kommentar zu unserer Cicerostelle gegen Cicero und für Lactanz (vgl. auch, was er zu 1, 3 bemerkt). Über Corssen, der dieselbe Auffassung vertrat, s. unten. Jordan in Prellers Röm.

Myth. I[3] 128 Anm. betrachtet den Streit über die Herkunft des Wortes als noch nicht geschlichtet, und Wissowa denkt doch wohl an religare, wenn er in Relig. u. Kultus der Römer 319 religio definiert als „Das Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht und Fürsorge“. Von anderen seien noch genannt E. Zeller, Religion u. Philosophie bei den Römern S. 9 „Die religiöse Grundstimmung des Römers ist jene Scheu vor unbekannten Mächten, auf welche auch das Wort religio zunächst hinweist; jenes Gefühl der Gebundenheit, welches von dem Glauben an übernatürliche Einflüsse, denen der Mensch immerwährend ausgesetzt sei, ... unzertrennlich ist“. Kürzlich Revon in seiner trefflichen Darstellung der japanischen Religion, Revue de l'Histoire des Religions 49 (1904) S. 18, 1 „à l'opinion peu autorisée de Cicéron, qui, comme on sait, faisait venir 'religio' de 'relegere', recueillir, repasser dans son esprit, nous préférons de beaucoup l'interprétation traditionnelle qui, depuis le vieux Servius jusqu'à Max Müller [der aber in Natural Religion S. 33 ff. diese Deutung verwirft], trouve dans 'religio' la racine 'lig' de 'religare'“.

Von rein sprachlicher Seite kann gegen einen Zusammenhang von religio mit religare nicht eingewandt werden, daß dieser Ursprung nur auf religatio, nicht auf religio hätte führen können, wie Th. Reinach, Revue historique 89 S. 368 gegen Reuß (ebda S. 102, 2) bemerkt. Schon Max Müller hat richtig darauf aufmerksam gemacht, daß ja auch lictor nicht vom a-Stamm gebildet sei. Wohl aber scheint, wie ebenfalls Max Müller hervorgehoben hat, die Bedeutung, die religare in historischer Zeit hatte, zu religio als 'Gebundenheit' nicht recht zu passen, und außerdem weisen Worte, wie legio, darauf hin, daß ein mit ligare zusammenhängendes Substantiv religio ursprünglich „die Bindung“ bezeichnet haben würde, und dann „das Gebundene“, nicht aber „die Gebundenheit“.

Allein die oben gegebene kurze Entwickelungsgeschichte unseres Wortes sollte zeigen und hat wohl deutlich genug

werden lassen, daß Ciceros Etymologie die allein der wirklichen Gebrauchsweise angemessene ist. Man darf natürlich nicht willkürlich einzelne Stellen herausreißen, auf die sich leicht auch der Begriff der Gebundenheit anwenden ließe; so namentlich bei der religio, die den Staat oder den einzelnen bindet, solange ein Gelöbnis noch nicht erfüllt ist, und von der man sich durch die Erfüllung desselben befreit (z. B. Liv. 40, 44, 8 liberare et se et rempublicam religione votis solvendis). Daß in diesem letzteren Falle, an sich betrachtet, beide Erklärungen gleich gut passen, leuchtet ein; ebenso aber, daß derjenigen der Vorzug zu geben ist, die mit der ganzen Geschichte des Wortes in engerem Zusammenhange steht. Ganz verkehrt ist es aber, Äußerungen der Alten, die nur durch Ciceros Erklärung das richtige Licht bekommen, für die des Lactanz gegen Cicero ins Feld zu führen, wie es Schömann a. a. O. mit Cic. de invent. 2, 161: religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert, macht. Wem fällt hier nicht ein, daß danach der Gegensatz zum homo religiosus, qui curat, der *οὐκ ἀλέγων* ist? Und das haben die Alten selbst deutlich genug empfunden, wenn sie so oft die neglegentia der religio gegenüberstellen (vgl. auch das oben Angeführte). Nach Cic. de rep. 2, 27 wollte Numa sacrorum ipsorum diligentiam difficilem, apparatum perfacilem esse (vgl. das diligenter retractare oben); nam quae perdiscenda quaeque observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa: sic religionibus colendis operam addidit, sumptum removit. Treffend Festus p. 289 religiosi dicuntur qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se superstitionibus implicant. Also Ciceros Etymologie wird aufs vollkommenste bestätigt. Ja es ist uns sogar noch das Verbum relegere erhalten, in einem Verse, den Nigidius Figulus aus einem ungenannten alten Dichter angeführt hatte. Er ist bei Gellius 4, 9 so überliefert: religentem esse oportet, religiosus nefas. Ribbeck hat ihn unter

die namenlosen Tragikerfragmente aufgenommen (trag. fragm.[3] p. 297). Die Emendation dieses zweifellos ein wenig verderbten Verses braucht uns hier nicht zu kümmern, da der Sinn hinlänglich klar ist. Wie Jordan bei Preller a. a. O. das Wort religens für etymologische Erfindung erklären konnte, ist mir nicht verständlich. Die neuere Sprachwissenschaft hat denn auch mit bemerkenswertem Takt die, wie mir scheint, auch rein sprachlich nicht ganz unanfechtbare Etymologie des Lactanz beiseite geschoben. Ich verweise nur auf Curtius, Prellwitz, Bréal et Bailly, Leo Meyer, Walde in ihren etymologischen Wörterbüchern der griechischen bzw. lateinischen Sprache. Wenn diese Gelehrten ein dem griechischen *ἀλέγω* (vgl. *οὐκ ἀλέγω*) verwandtes Wort dem lateinischen religio zugrunde legen, so ist dagegen an sich nichts einzuwenden: Form und Bedeutung passen aufs beste zusammen. Jedoch ist nicht recht einzusehen, weshalb man die doch zunächst sich anbietende Verbindung mit legere verschmäht hat, die ein so feiner Kenner der Sprache, wie F. Bücheler, seiner Erklärung zugrunde gelegt hat (Oskische Bleitafel S. 9. Vgl. Lexicon Italicum p. XV). Ebenso vor kurzem Havet, Revue historique 89 (1905) S. 368. Das Lateinische sowohl wie das Griechische zeigen, wie die Sprache von der Urbedeutung des Sammelns, Auflesens zu der des Verstehens, Beachtens gelangt ist (vgl. intellegere), und vom Scheiden, Aussondern, Auswählen (diligere) ist doch nur ein Schritt zum Hochschätzen, so daß Waldes Vorschlag, in diligere zwei ursprünglich verschiedene Worte zu sehen, von denen das eine zu legere, das andere zu *ἀλέγειν* gehörte, ganz unnötig erscheint.

Wir wissen jetzt, worin die religio der Römer bestand, die sich selbst religiosissimi mortalium nannten (Sallust Catil. 12, 3). Sie ist kein Gefühl, sie besteht in der Beachtung, der Sorgfalt, der Bedenklichkeit, die sich in der Praxis notwendig äußern muß, und zwar teils negativ, von einer verkehrten Handlung zurückhaltend, teils positiv, zur richtigen Handlung

antreibend. Polybios 6, 56 hat das große Glück des römischen Volkes von seiner δεισιδαιμονία hergeleitet (vgl. Dionys. ant. 1, 4 δι' εὐσέβειαν). Cic. deor. nat. 2, 8 si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores. Darüber hat Varro in den Antiquitates rer. divinar. gesprochen, und Tertullian, der von ihm abhängt, drückt sich so aus (apol. 25): dicunt Romanos pro merito religiositatis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos, ut orbem occuparint. Neben dieser religio nennt Cicero de harusp. resp. 19 die Überzeugung von dem allmächtigen Walten der Götter als dasjenige, wodurch der Römer die Nationen der Welt unter sich gebracht habe: quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec callididate Poenos, nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus. Diese sapientia ist aber etwas von der religio zu Unterscheidendes.

Die religio ist, wie gesagt, kein Gefühl; weder dies, noch ein Wissen, ein Glaube. In diesem letzteren Sinne hat sich am ausführlichsten, soviel ich weiß, über religio geäußert Corssen, Ausspr. u. Vocalism.[2] I S. 444 f. Nach der kurzen Erklärung: „religio 'gebundenes Bewußtsein, bindender Glaube'", heißt es dort weiter: „die tatsächlichen Bedeutungen, in denen religio vorkommt, sind 1. Verbindlichkeit, heilige Verpflichtung, Gewissenspflicht. 2. Gewissenhaftigkeit, Gewissensbedenken, das Gewissen bewegende, Gewissensbedenken erregende Schuld. 3. Gottesdienst, Gottesfurcht, Gottesverehrung, Gottesglaube, Aberglaube. Alle diese Seelenzustände und Seelenerregungen haben die 'Gebundenheit des Bewußtseins' gemein, setzen eine 'Verbindlichkeit' einem geglaubten und gedachten, oder einem sinnfälligen und augenscheinlichen Wesen

gegenüber voraus. Der Römer fühlte sich gebunden und bestimmt durch übermenschlich mächtige und geahnte Wesen, daher verbunden und verpflichtet, denselben zu dienen und zu opfern, ihren Willen zu erforschen und ihnen zu gehorchen; aus dieser Gebundenheit des Bewußtseins ist die ganze Lehre der römischen Pontifices und Augures . . . hervorgegangen. 'Sammlung des Gemüts' im Gegensatz zu den Zerstreuungen der Welt ist eine christliche Vorstellung, keine römische, daher auch die Ableitung des Wortes religio von legere 'sammeln' falsch, obwohl dieses Verbum von derselben Wurzel 'lag-' stammen kann, wie ligare, und in den übertragenen, vergeistigten Bedeutungen von intellegere, colligere die Vorstellung der 'Gedankenverbindung' deutlich hervortritt."

Auf die sprachliche Verkehrtheit der Schlußbemerkungen brauche ich hier nicht einzugehen; interessant ist nur, zu sehen, wie Corssen sein Urteil damit zur Hälfte wieder zurücknimmt. Seine Worte habe ich fast in der ganzen Ausdehnung zitiert, um deutlich zu zeigen, wie die alte Meinung über Herkunft und Bedeutung von religio aussieht. Wie viel einsichtsvoller und kenntnisreicher, als der berühmte Sprachforscher, hat schon drei Jahrzehnte vor ihm der Theologe J. G. Müller die Geschichte unseres Wortes dargestellt (Theologische Studien und Kritiken 1835 S. 121 ff.)! Seine Urteile sind in den wesentlichen Punkten bis auf Weniges vollkommen zutreffend und berühren sich an den wichtigsten Stellen mit meiner Darstellung. Ich darf wohl behaupten, daß der oben gezeichnete Entwickelungsgang psychologisch und historisch klarer und einleuchtender ist. Das Resultat stimmt zu den Äußerungen der Alten und zu dem Eindruck, den wir auf historischem Wege von der römischen Religiosität bekommen. Was man von dem Menschen erwartet, was im römischen Sinn den religiösen Menschen charakterisiert, ist nicht Überzeugung und nicht Gefühl, sondern Handlung. Denn eine Handlung ist das Achtgeben, und äußert sich wieder mit Notwendigkeit in Hand-

lungen. Es ist die Vorsichtigkeit gegenüber geheimnisvollen Mächten und Beziehungen, deren Existenz als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Suchen wir zu der subjektiven Seite, die wir mit 'Vorsicht' bezeichnen, die entsprechende objektive, so kommen wir zu dem in allen primitiven Religionen so außerordentlich bedeutungsvollen Begriff des Tabu, dessen Wichtigkeit für die semitische Religion von Rob. Smith so schön dargestellt worden ist. Auch das Tabu hat einen wesentlich negativen Sinn, wie oben für religio gezeigt worden ist. Dies gibt uns nun aber auch die Gewähr, daß wir mit der römischen religio auf sehr altem, ja uraltem religiösen Boden stehen.

Wer sich ernsthaft mit der Erforschung der römischen Religion beschäftigt, weiß, wie schon oben bemerkt worden ist, daß der Hauptreiz dieser Beschäftigung in der außerordentlichen Altertümlichkeit der echt römischen Religionsbegriffe zu suchen ist. Und dazu gehören nach meinem Urteil Begriff und Wort religio ganz besonders. Sie belehren uns darüber, was der alte Römer selbst für das Wesen des religiösen Menschen hielt, und, so füge ich hinzu, was überhaupt die älteste Form der Religion ist: die selbstverständliche Überzeugung, daß die Ereignisse des Lebens unter dem Walten geheimnisvoller Mächte und Beziehungen stehen — dies als objektive Voraussetzung, die man nicht ausdrücklich nennt, weil jeder Vernünftige sie macht; und von seiten des Menschen die peinliche Achtsamkeit auf diese Mächte und Beziehungen bei allen seinen Handlungen.

Das ist allerdings unserer modernen Religionsphilosophie viel zu dürftig. Sie möchte einen vornehmeren Anfang haben und „im Höchsten, was zuletzt herauskommt, den Schlüssel zur Erklärung des Ganzen, also auch schon seiner niedersten Anfänge suchen" (Pfleiderer). Corssens oben angeführte Worte passen sehr gut in die Anschauung hinein, die in der Religion von allem Anfang an schon etwas Sittliches finden möchte, sei es auch nur in dem, was man mit einem leicht in ethischem

Sinne zu deutenden und ebendeswegen eingeführten Worte als „Achtung“ bezeichnet (Rauwenhoff). Die meisten Religionsphilosophen stehen, ohne es zu wissen oder zuzugeben, gänzlich im Banne der israelitischen und christlichen Auffassung der Religion. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß ihnen das religiöse Phänomen erst da, wo es moralisch auftritt, verständlich wird, daß sie die Religion überhaupt erst da beginnen lassen, wo der Mensch angesichts der geglaubten übernatürlichen Wesen Achtung (im sittlichen Sinne) und sittliche Verpflichtung fühlt. Was man Naturismus, Animismus etc. nennt, sondert man infolgedessen als primitive Naturwissenschaft oder Philosophie, die unserem erfahreneren, aufgeklärteren Denken weichen mußten, von der Religion ab. „Wenn ein Wilder allerlei unsinnige Praktiken ausübt, um zu bewirken, daß der Blitz seine Hütte nicht trifft, und ich lasse statt dessen einen Blitzableiter auf mein Haus setzen; oder wenn er ein Zaubermittel als Präservativ gegen eine drohende Krankheit gebraucht und ich nehme zu der Absicht die Vorschriften der Hygiene in Obacht; welcher Unterschied ist dann zwischen uns (abgesehen von der Bedeutung, die der Glaube an Geister weiter für ihn haben oder bekommen kann) als der, daß er unkundiger ist als ich? Und soll man darum meine Handlungsweise verständig, die seine aber religiös nennen?“ (Rauwenhoff). Das Entscheidende für die Beurteilung als Religion soll eben nicht die Vorstellung von einer Macht sein, sondern die Achtung, die der Mensch vor ihr hat, und zwar eine Achtung soll es sein, die schon die Keime des Sittlichen in sich trägt. Allein meine Achtung hängt ja eben wieder davon ab, welcher Art meine Vorstellung ist, sie folgt als natürliche Konsequenz aus der Vorstellung, wenn diese nämlich dazu angetan ist; sie kann also nicht das Charakteristische sein. „J'admirais . . . l'intelligence qui préside à ces vastes ressorts. Je me disais: Il faut être aveugle pour n'être pas ébloui de ce spectacle; il faut être stupide pour n'en pas reconnaître

l'auteur! il faut être fou pour ne pas l'adorer" (Voltaire Dictionnaire philosophique, Art. Religion). Es ist gewiß richtig, daß die Vorstellung, die man bei uns religiös (oder abergläubisch) nennt, auf der Stufe der primitiven Kultur die ganze Breite des Denkens einnimmt, und die Stelle unserer wissenschaftlichen Anschauungsweise vertreten muß. Wollen wir ihr aber nur deshalb einen besonderen Namen absprechen, weil ihr auf dieser Stufe noch keine andere Anschauungsweise entgegen- bzw. zur Seite steht? Das wäre geradeso, als wollte man der primitiven Ausdrucksweise mit ihrer Anschaulichkeit (vgl. z. B. Schulze, Psychologie der Naturvölker S. 79) den Charakter des Poetischen absprechen, weil sie noch unbeschränkt herrscht, noch keines besonderen Aufschwunges über das Niveau des Prosaischen bedarf. Wenn man die Religion in das Gefühl verlegt, so antworte ich: wir, die wir „wissenschaftlich" denken, wir haben ein Gefühl, ja wohl auch ein mystisches, schleiermacherisches Gefühl notwendig, um Kunde zu bekommen von einer Überwelt oder von einer Realität hinter den Erscheinungen. Aber eben hier zeigt sich der Charakter deutlich: das Ausschlaggebende ist nicht das Gefühl, sondern im Gegenteil, die Vorstellung von etwas Existierendem, und zwar von einer Realität ersten Ranges. In unserer Zeit, wo man bekanntlich so viel mit der Religion kokettiert, indem man jeden Gefühlsaufschwung an sich religiös nennen darf, ist das nicht mehr selbstverständlich, obwohl alle religiösen Perioden der Vergangenheit darüber einig sind. Man führt die Religion jetzt gern auf ein Erlebnis zurück. Eine Reihe wertvoller Bücher belehren uns über die Art des ekstatischen, des mystischen Gefühles, unter denen die tiefsinnigen 'Varieties of religious experience' des Amerikaners W. James den vornehmsten Rang einnehmen. Neben den Gefühlszuständen, deren Beschreibung den Hauptinhalt des genannten Werkes ausmacht, kennen wir ganz ähnlich geartete bei anderen Menschen, die wir nicht als religiöse Erlebnisse

bezeichnen. Die Erleuchtung Buddhas unter dem Feigenbaum, die Umwandlung Augustins und eine Unzahl ähnlicher Ereignisse haben eine außerordentliche Ähnlichkeit z. B. mit dem, was Rousseau auf dem Wege nach Vincennes erlebt hat (s. Confessions, Buch 8 und dazu einen Brief an Malesherbes): à l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je deviens un autre homme. Je me laisse tomber sous un arbre de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de larmes, sans avoir senti que j'en répendois. Wenn das Gefühl den Ausschlag gibt, was unterscheidet dieses Erlebnis, dem noch manches andere angereiht werden könnte, von denen, die man religiös nennt? Die Schriften von Ludw. Feuerbach sind in einer gewissen Beziehung ganz besonders interessant. Dieser Meister unter allen, die je über Religion geschrieben haben, berührt sich zuweilen merkwürdig mit der religiösen Mystik. Das klingt in unserer Zeit, wo er nur noch oberflächlich beurteilt, aber nicht mehr gelesen wird, eigentümlich. Man lese die einleitenden Kapitel zum „Wesen des Christentums". Und doch ist er nicht religiös zu nennen, ebensowenig wie Rousseaus ekstatisches Erlebnis ein religiöses war. Was ist nun aber der Unterschied? Der feste Glaube an eine höhere Welt, der diese Empfindungen irgendwie angehören, und die anders ist als das, was man mit gewöhnlichen Augen sehen und mit Händen greifen kann, die aber so gewißlich existiert, daß der Begeisterungsvolle sich lieber ihr ganz hingibt und seiner greifbaren, natürlichen Umgebung mißtraut, als daß er die Gemeinschaft mit dieser vorzöge. Es kommt also auch bei der höchsten Äußerung der Religion — das ist angesichts so vieler moderner Behauptungen und Versuche nicht unnötig hervorzuheben — wesentlich auf den Glauben an ein Dasein, und zwar ein übernatürliches Dasein an. Dem Primitiven bot sich dieses Dasein leicht, ja er konnte gar nicht anders, als daran glauben und mit ihm rechnen, wie ihm auch die poetische

Vorstellung und Ausdrucksweise natürlich war und ist. Darum brauchte er keinen bestimmten Begriff und kein Wort, um diese Anschauungsweise zu bezeichnen; sie war ja seine einzige. Aber einen Begriff, ein Wort hatte man schon früh nötig, um denjenigen, der sich diesen Geheimnissen gegenüber richtig benimmt, nicht achtlos an ihnen vorübergeht, sondern Scheu empfindet und Vorsicht walten läßt, den homo religiosus, zu unterscheiden von dem achtlosen, leichtsinnigen, unvorsichtigen Menschen, dem homo neglegens, oder gar dem wissentlich und mit Absicht fehlenden, dem homo impius. Je mehr dann die göttliche Macht dem menschlichen Wesen angenähert wird, seine Ideale alle nacheinander in sich aufnimmt, in demselben Maße wird das Verhältnis zu ihr auch ein innigeres.

Aber es gilt sich noch vor einem anderen Fehler zu hüten, gerade wie der Grieche nicht bloß die *ἀσέβεια*, sondern auch die *δεισιδαιμονία*, zwischen denen beiden die allein wahre *εὐσέβεια* liegt, verwerflich fand. Das ist für den Römer die superstitio.

II Superstitio

Die Bedeutung, die dieser Begriff in der klassischen und nachklassischen Periode der Sprache hat, ist allbekannt. Wir übersetzen gewöhnlich „Aberglaube“. Gemeint ist, im Gegensatz zu der Sicherheit des vorsichtigen, achtsamen Menschen, des homo religiosus, die ängstliche Furcht dessen, der überall „Gespenster sieht“, den die Furcht treibt, sich unter den unschuldigsten Umständen der absonderlichsten Schutzmittel gegen vermeintliche Gefahren zu bedienen, mit einem Worte: des *δεισιδαίμων*, wie ihn Theophrast charakterisiert hat. Diese Art des Verhältnisses zu der Welt der Geheimnisse kann man am meisten bei alten Leuten, namentlich Frauen, finden, und deshalb hören wir auch häufig die Bezeichnung anilis superstitio. Cicero de fin. 1, 60 superstitio, qua qui est imbutus quietus esse nunquam potest. De deor. nat. 1, 117 horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua

inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. Nigidius Figulus bei Gellius 4, 9, 2 religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur. Cicero de divin. 1, 7 cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus: est enim periculum ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur. Augustin. de civ. dei 6, 9 cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat (Varro), ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes . . . (vgl. Agahd, Varronis antiquitatum rerum divinarum libri XIV XV XVI, p. 155). Da all dies allgemein bekannt ist, brauche ich keine weiteren Stellen anzuführen, und außerdem kann ich mir ersparen, von den danebenliegenden Bedeutungen zu reden.

So wenig Zweifel nun aber über den Inhalt des Begriffes der superstitio sein kann, so groß ist das Rätsel, das uns das Wort selbst über seine Herkunft aufgibt. Wir haben es hier mit einem jener Worte zu tun, die aus den geläufigsten Bestandteilen in der gewöhnlichsten Weise gebildet sind, ohne daß wir so leicht angeben könnten, wie sie zu der uns bekannten Bedeutung gelangen konnten. Im allgemeinen Gebrauche ist das ohne Zweifel verwandte superstes in der Bedeutung 'dabeistehend', 'anwesend', 'überlebend'. An dieses Wort knüpft Cicero ebenda, wo er so trefflich über religio geurteilt hat, eine lächerliche Etymologie von superstitio: de deor. nat. 2, 72 nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius. Anders Servius zur Aen. 12, 817 superstitio autem religio, metus, eo quod superstet capiti omnis religio. Nonius p. 432 superstitiosi proprietatem ex hoc habent, quod prae cultura deorum supersedeant cetera, id est neglegant. Man hat diese Etymologien verworfen. Die

erste ist rein kindisch. Die zweite dagegen ist in gewissem Sinn beachtenswert, und eine viel bessere, als sie, haben die Modernen bisher sicherlich nicht gefunden. Aber die Hauptsache des Begriffes, die metus, wäre nach dieser Etymologie in dem Worte nicht zum Ausdruck gekommen, und das macht sie unannehmbar. In neuerer Zeit hat man sich verschiedentlich um dieses Rätselwort bemüht. Vaniček in seinem Etymologischen Wörterbuch der latein. Sprache[2] S. 321 erklärt es als „Stehenbleiben über Unerwartetem, besonders von Göttern Kommendem, (daher dann) Aberglaube". Er geht also aus von der alten Bedeutung des Dabeistehens. Daß daraus aber ein erschrecktes Stehenbleiben geworden sein sollte, will nicht recht einleuchten. Nach Tylor, Primitive Culture I[4] S. 72 bedeutet superstitio den Aberglauben, insofern dieser ein „survival" ist, ein „Überlebsel" aus einer früheren, tieferen Kulturstufe. Den alten Römern dürfte doch wohl die historisch-folkloristische Schulung, die die notwendige Vorbedingung für die Prägung eines solchen Begriffes ist, gefehlt haben. Nichtsdestoweniger hat diese Etymologie Erfolg gehabt. Schrader hat sie in seinem Lexikon sich zu eigen gemacht. Von einer besseren Kenntnis des Römischen geht Bouché-Leclercq aus, wenn er Histoire de la divination IV S. 320 sagt: Tout ce qui n'est point contenu dans cette religion privée et dans la religion de l'État est un surcroît, une superstition (superstitio). Ähnlich heißt es bei Bréal et Bailly, Dict. étymol. S. 371: Superstitio signifie probablement une pratique religieuse qui n'est pas obligatoire, qui est trop. Aber etymologisch betrachtet, konnte superstitio die Bedeutung eines „Zuwachses" nicht haben und nicht bekommen.

Es ist merkwürdig, daß man sich so gar nicht um die tatsächlichen Bedeutungen von superstitio, die aus den verschiedenen Literaturepochen vorliegen, gekümmert hat. Man hätte sonst erkannt, daß der Ausgangspunkt für die Erklärung unrichtig war, weil erstens mit dem Begriffe ursprünglich gar

kein Tadel verbunden ist und derselbe zweitens in älterer Zeit auf eine bestimmte Sphäre beschränkt ist. Ohne tadelnden Nebensinn sagt bei Vergil Aen. 12, 817 Juno von dem Schwur beim Styx 'una superstitio superis quae reddita divis', also in einem Zusammenhang, in den religio sehr wohl hineinpassen würde. Und auch in der späteren Zeit ist dieser Gebrauch nicht ganz ausgestorben.

Es gilt, auf die älteste Bedeutung zurückzugehen, die uns in diesem Falle einen deutlichen Fingerzeig gibt.

Zunächst Plautus. Im Amph. 323 findet der heimkehrende Sosia vor dem Hause seines Herrn den Mercur und hört diesen, mit offenbarer Beziehung auf sich, sagen: „Dieser Mann ist weit fort gewesen.“ Darauf spricht er bei sich: illic homo superstitiosust. Wofür wir sagen müssen „er ist ein Wahrsager“. Ebenso Curculio 397: mit Bezug auf die Einäugigkeit des Curculio sagt Lyco: „Was kümmert's mich, ob es dir mit einem Topf ausgeschlagen worden ist?“ Worauf dieser: superstitiosus hic quidem est, vera praedicat, „das ist ein Wahrsager, er trifft das Richtige“. Im Rudens 1139: Palaestra verlangt, wenn sie sagen könne, was der Korb enthalte, so solle der Inhalt ihr gehören. Darauf Gripus: quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia, quidquid insit, vera dicet? Also wiederum Wahrsagerei. Dann Ennius, trag. 42: Hecuba fragt die Cassandra, warum sie plötzlich in Raserei verfallen sei? Diese erwidert: mater . . . missa sum superstitiosis hariolationibus: namque Apollo fatis fandis dementem invitam ciet. 272 superstitiosi vates, impudentes harioli. Pacuv. 216 von Cassandra: paelici superstitiosae. trag. inc. 20 o sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum obtines, unde superstitiosa primum saeva evasit vox foras!

In all diesen Fällen bedeutet superstitiosus den Wahrsager, Prophet, ja sogar den im heiligen Wahnsinn Wahrsagenden. Und nur so kommt das Wort bei den ältesten Schriftstellern bzw. in deren Fragmenten vor. Also muß von hier jeder Erklärungs-

versuch ausgehen Es ist undenkbar, daß superstitio ursprünglich ganz allgemein den Aberglauben bezeichnet hätte und dann speziell zur Bezeichnung des Wahrsagens verwandt worden, und durch Zufall diese letztere Bedeutung allein in den ältesten Quellen erhalten geblieben wäre. Der Begriff des Tadelnswerten ist dieser ältesten Gebrauchsweise vollkommen fern. Es muß also untersucht werden, wie superstitio zur Bedeutung des prophetischen Wahnsinns gelangt sein kann.

Der deutliche Wortsinn von superstitio ist „Darüberstehen" oder „Hinauftreten". Wissen wir nun einmal, daß es in ältester Zeit im Sinne der prophetischen Aufregung, der Wahrsagerei überhaupt verwendet worden ist, so kann es nicht mehr schwer fallen, die Verbindung zwischen dem Begriff des Hinauftretens, Hinaufsteigens und dem der Aufregung bzw. Prophetie zu finden. Ein bekanntes Wort führt auf den rechten Weg. Dem Griechen ist ἔκστασις der Zustand des begeistert Erregten. ἔκστασις ist ἔκστασις ψυχῆς, Heraustreten der Seele. So ist denn wohl auch superstitio zu verstehen als superstitio animae. Der Unterschied aber besteht darin, daß superstitio nicht, wie ἔκστασις, das Heraustreten der Seele bezeichnet, sondern ihr Hinaufsteigen. Dem liegt eine ebenfalls wohlbekannte Vorstellung zugrunde, für die ich zunächst auf Frazer, Golden bough I² 252 verweisen kann. Dort wird die Anschauung besprochen, daß die Seele durch Mund oder Nase entweicht, und wir hören, daß dies auch zu antiken Redensarten Anlaß gegeben, in denen es von dem schon halbtoten Menschen heißt, er habe die Seele nur noch auf den Lippen oder in der Nase, d. h. sie sei im Begriffe ganz zu entweichen. Aber wir dürfen uns damit nicht zufrieden geben, denn es ist nur die Hälfte der Sache gesagt. Die neuere Wissenschaft bevorzugt, wo es sich um das Verständnis primitiver Vorstellungen handelt, in bemerkenswertem Maße die rationalistische Erklärung und muß deshalb vielfach fehlgreifen. Was unseren Fall betrifft, so ist zu sagen, daß die Körpergefühle in der Vorstellungswelt

des einfacheren Menschen eine viel größere Rolle spielen, als es uns von unserem Standpunkte aus begreiflich erscheint; und er spricht auch von ihnen zur Charakterisierung seines Seelenzustandes fortwährend, wie z. B. ein Blick auf irgendeine Seite der Märchen von Tausendundeinenacht zeigen kann. Sehr starke Erregung, mag sie die Folge physischer Anstrengung oder seelischer Alteration sein, erweckt das Gefühl, als wenn der Atem nach oben gedrängt wäre, und man spürt das Pochen mindestens an der Kehle. In einem vor kurzem erschienenen deutschen Romane heißt es bei der Schilderung einer großen seelischen Erregung, daß dem Betreffenden das Herz in der Kehle geklopft habe. Edgar Allan Poe sagt in 'A descent into the Maelström': „my heart has been in my mouth". So der zum Tode Erschrockene bei Petron 62: mihi anima in naso esse, stabam tamquam mortuus, wozu Otto, Sprichwörter 238 aus den Anakreontea 29 (7 Bergk) passend vergleicht: *κραδίη δὲ ῥινὸς ἄχρις ἀνέβαινε, κἂν ἀπέσβην.* Aus der im Inselverlag kürzlich erschienenen deutschen Übersetzung von Tausendundeinenacht gehört hierher I S. 55 „Mein Lebensatem schwebt mir in der Nase". Andere antike Redensarten, die man bei Frazer a. a. O. findet, sind für unsern Fall weniger verwendbar. Es ist aber klar genug, daß man zur Bezeichnung starker Aufregung das diese begleitende Körpergefühl und die von diesem hervorgerufene Vorstellung verwendet hat, und so zu dem Ausdruck gelangt ist: „der Lebensatem oder das Herz ist emporgestiegen in die Kehle, den Mund, die Nase." Das ist, wie mir scheint, gemeint mit superstitio.

Nun erleben wir das Merkwürdige, daß superstitio, die ehemals etwas sehr Achtungswertes gewesen war, zum charakteristischen Merkmal der abergläubischen, ängstlichen Altweiberseelen wird. In sehr vielen Fällen bedeutet sie etwas Ähnliches, wie religio, nur mit viel stärkerer Betonung der Furcht. Das begeisterte, aufgeregte Wahrsagen war gewiß dem alten Latium

nicht ganz fremd, wie schon das Wort vates lehren kann, das ursprünglich den Rasenden bezeichnete, wie *μάντις* (vgl. Walde, Etym. Wörterb. 650). Sein göttlicher Repräsentant ist Faunus, oder die Mehrheit der Fauni, die deswegen auch 'fatui' „die Schwatzenden" heißen (ich darf mir wohl erlauben, auf meinen Artikel 'Faunus' in Pauly-Wissowas Realenzyclopädie zu verweisen). Aber doch hat Bouché-Leclercq im allgemeinen recht, wenn er in seiner Histoire de la divination IV 130 sagt: „En somme, la tradition italique, quand elle suit son génie propre, repousse la divination enthousiastique".

Während in Griechenland der Enthusiasmus ein mächtiges Leben entfaltete, begegnete der ernste Römer ihm mit Mißtrauen und Widerwillen. Man sah in der superstitio nur die abalienatio mentis, dann die in ihrer Aufregung ihrer selbst nicht mehr mächtige, unvernünftige Furcht, *δεισιδαιμονία*. Ne qua superstitio agitaret animos vestros: Liv. 39, 16, 9. Die Achtsamkeit, religio, war gerade das Verhältnis zum Übersinnlichen, das sich am besten in die strengen Normen des geordneten öffentlichen und privaten Lebens einfügte. Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum civitatis dilectum habent, nec se superstitionibus implicant (Festus p. 289).

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa drei Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

5 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Bericht für die Jahre 1906—1908[1]

Von **Fr. Schwally** in Gießen

Über ein Problem der allgemeinen semitischen Religions- und Kulturgeschichte liegt mir ein sehr seltsames Buch vor mit dem Titel „Die Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas".[2] Der Verfasser, Konrad Schmidt, ein schlesischer Pfarrer, versucht darin den Nachweis, daß „die Pelasger, die ältesten Bewohner Griechenlands und Italiens, Semiten sind", indem er einen großen Teil des griechischen Wortschatzes auf semitische Wurzeln zurückführt. Auf die Übersetzung „etlicher bisher noch nicht genügend entzifferten pelasgischen (etruskischen) Inschriften" scheint er nicht wenig stolz zu sein. Man weiß nicht, worüber man mehr staunen soll, über die Unwissenheit oder die wilde Phantasie dieses Druckwerkes.

[1] Im allgemeinen können von mir nur solche Werke berücksichtigt werden, welche als Rezensionsexemplare für das Archiv eingingen.

[2] 190 S. Gleiwitz, Neumanns Druckerei, 1908.

Umfassende Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte sind, abgesehen von einer populären Schrift Max Löhr's[1], nicht erschienen. Doch muß ich mehrere treffliche Werke nennen, die zwar in der Hauptsache von anderen Gegenständen handeln, aber zahllose Probleme der Religionsgeschichte berühren, nämlich Karl Budde's Geschichte der althebräischen Literatur[2], C. H. Cornill's Einleitung in die Kanonischen Bücher des Alten Testaments[3], sowie die dritte, völlig neu bearbeitete Auflage von Emil Kautzsch's Deutscher Übersetzung der Heiligen Schrift Alten Testaments, die jetzt nicht nur mit erschöpfenden Einleitungen, sondern auch mit fortlaufendem Kommentar versehen ist.[4] Mit einer prachtvollen Bilderbibel für Laien beschenkt uns der Verlag von George Westermann in Braunschweig.[5] Dem Text ist die Übersetzung von Ed. Reuß zugrunde gelegt. Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern zeugen von Geschmack und beträchtlicher literarischer wie religionsgeschichtlicher Einsicht. Die zahlreichen Zeichnungen suchen historische Wahrheit mit moderner Auffassung zu vereinigen, was zum Teil vorzüglich gelungen ist. Auch wo man das nicht zugeben kann, ist die Originalität und Phantasie des Künstlers bewundernswert. Erwähnung verdienen ferner die gedankenreiche akademische Antrittsvorlesung des Leidener Professors G. Wildeboer[6], die geschickte Habili-

---

[1] *Alttestamentliche Religionsgeschichte.* 147 S. Leipzig 1906 (Göschensche Sammlung).

[2] *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen,* Abt. I, Bd VII, XVI, 433 S. (der Anhang über Apokryphen und Pseudepigraphen ist von Alfr. Bertholet). Leipzig, C. F. Amelang, 1906.

[3] *Grundriß der Theologischen Wissenschaften,* 1. Abt. 6. Aufl. 332 S. Tübingen, Mohr, 1908.

[4] Bis jetzt sind vier Lieferungen erschienen. Tübingen, Mohr, 1908.

[5] *Die Bücher der Bibel*, herausgegeben von F. Rahlwes, Zeichnungen von E. M. Lilien. Erster Band (Lieferung 1—10), Überlieferung und Gesetz, Braunschweig ohne Jahr.

[6] *De tegenwordige Stand van het oud-testamentische Vragstuk.* 32 S. Groningen, J. B. Wolters, 1907.

tationsvorlesung Felix Staehelin's[1] und W. Staerk's Entstehung des Alten Testaments.[2] Auch Joh. Conr. Gasser's Buch zeugt von Überlegung und Sachkenntnis.[3] Dagegen ist die Übersetzung von W. H. Green's Allgemeiner Einleitung in das Alte Testament[4] aus dem Englischen durch nichts zu rechtfertigen. Adalbert Merx, Mose und Josua[5], behandelt in selbständiger Weise die religiöse Gesetzgebung des Pentateuch und breitet in den Anmerkungen eine reiche orientalische Gelehrsamkeit aus.

Probleme aus der Urgeschichte des Volkes Israel sind öfter zum Gegenstande größerer Untersuchungen gemacht worden. Sehr bedeutend und reich an neuen Kombinationen ist Eduard Meyer's umfangreiches Werk „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme"[6], worin die Mosesagen ausführlich besprochen werden. Gegenüber den biblischen Nachrichten ist der Verfasser mit Recht sehr skeptisch. Die Israeliten waren nach ihm eigentlich aramäische Beduinen, deren wichtigster Weideplatz im Süden, wahrscheinlich nahe dem „Sinaivulkane", lag. Musterhaft an Klarheit, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Selbständigkeit des Urteils ist des Holländers B. D. Eerdmans' Abhandlung über die Vorgeschichte Israels.[7] Danach sind alle Versuche, die Patriarchensagen aus einem Gesichtspunkte zu beurteilen (als Götter, mythologische Figuren oder Repräsentanten ethnologischer Verhältnisse und Kultureinrichtungen der Königszeit), mißglückt. Die Israeliten der Vätersagen sind

---

[1] *Probleme der israelitischen Geschichte.* 34 S. Basel 1907. — Gust. Köberle, *Zum Kampf um das Alte Testament.* 102 S. Wismar, Barthold, 1906. [2] 170 S. Sammlung Göschen, Leipzig 1905.

[3] *Das Alte Testament und die Kritik oder die Hauptprobleme der alttestamentlichen Forschung.* III. 334 S. Stuttgart, D. Gundert, 1906.

[4] Übersetzt von O. Becker. XVI. 259 S. Stuttgart, Max Kielmann, 1906.

[5] *Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgeg. von Fr. Mich. Schiele. II. Reihe. 3. Heft (Doppelheft). 160 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

[6] XVI. 576 S. Halle, Niemeyer, 1906.

[7] *Alttestamentliche Studien* II. 88 S. Gießen, Töpelmann, 1908.

auch keine echten Beduinen, sondern, wie schon Jul. Wellhausen und Ed. Meyer angedeutet haben, höchstens Halbnomaden. Die „Apriw" gewisser altägyptischer Texte hatte schon vor 45 Jahren der Franzose Chabas mit den „Hebräern" identifiziert, ohne indessen mit dieser Aufstellung, außer bei Dilettanten, viel Anklang zu finden. In Anlehnung an H. I. Heyes, Bibel und Ägypten (Münster 1904), sucht nun Eerdmans zu beweisen, daß der alte Chabas tatsächlich im Rechte ist. Die „Chabiri" der sog. Amarnabriefe sind nach Eerdmans nicht das Äquivalent von hebräisch *ʿibri*, sondern das Gentilicium zu ägyptisch Haru (hebräisch Ḫōr), dem Namen eines Teiles von Palästina. Der Einzug der ersten hebräischen Geschlechter ins Delta müsse vor Thutmes III. angesetzt werden, der Einzug der eigentlichen Israeliten unter Septah etwa 1200 v. Chr., der Auszug um 1130 v. Chr. Karl Marti's Abhandlung „Die Religion des Alten Testamentes unter den Religionen des vorderen Orientes"[1] entwickelt nach meinem Dafürhalten sehr wenig zutreffende Gedanken über die mosaische Religionsstiftung und das Verhältnis der altisraelitischen Volksreligion zu den anderen heidnischen Religionen. Denn daß „die israelitische Religion auf allen Stadien, die sie durchlief, sich eigenartig von den Religionen ihrer Nachbarn unterschied" halte ich für eine ganz unbeweisbare Behauptung, die leider nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern aus der Dogmatik stammt. In ähnlichen Bahnen wandelt die sehr anspruchsvolle Schrift „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, ein Wort zur Revision der entwickelungsgeschichtlichen Auffassung"[2] von Bruno Baentsch, nur daß er sich noch dazu von der durch Winckler entdeckten „altorientalischen Weltanschauung" hat den Kopf verdrehen lassen. Besonders kommt es Baentsch darauf an, Mose's Ehre als Religionsstifter wieder

[1] Zugleich Einführung in den *Kurzen Handkommentar zum Alten Testament*. VI. 88 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

[2] IX. 120 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

herzustellen. Die Tatsache dieser Religionsstiftung steht ihm von vornherein fest, und da er sie nicht beweisen kann, so postuliert er sie, als Postulat der praktischen Vernunft, wie es scheint. „Es muß im Anfang jemand vorhanden gewesen sein, der die israelitische Religion stiftete; jemand muß es getan haben, und was er getan hat, müssen wir wissen.“ „Wir können Mose als historische Persönlichkeit nicht preisgeben, denn historische und ethische Religionen wie die israelitische gehen immer von einer Person aus.“ Sobald aber Baentsch nun daran geht, das, was Mose gebracht hat, genauer zu präzisieren, schrumpft das Guthaben dieses Gottesmannes immer mehr zusammen, so daß er schließlich noch den Erzvater Abraham zu Hilfe rufen muß, dessen weiland monotheistische Propaganda in Kanaan noch bemerkenswerte Spuren hinterlassen habe. Die ganze Arbeit ist unüberlegt, inkonsequent und unmethodisch. Was Paul Volz' „Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion“[1] anbetrifft, so bin ich mit dem Verfasser darin einverstanden, daß der soziale, kulturelle und religiöse Zustand der vormosaischen Zeit in den seitherigen Darstellungen der historisch-kritischen Schule, auch von mir selbst, zu niedrig eingeschätzt worden ist, und daß die Untersuchung der nachmosaisch-vorprophetischen Periode von derselben Schule etwas zu einseitig die Anschauungen des gemeinen Mannes betrachtet und ihr Augenmerk zu sehr auf die Elemente niederer Erkenntnis und tiefer stehenden Glaubens gerichtet hat. Dagegen kann die Methode, mit der Volz zu seinen neuen Feststellungen über die positive Lebensarbeit Mose's gelangt, die sich im wesentlichen mit der naiven jüdischen Tradition decken, nicht scharf genug verurteilt werden. Denn diese Methode bedeutet nichts anderes als die Auslieferung der geschichtlichen Forschung an die Dogmatik des Kirchenglaubens. Zum Beweise hierfür lade ich den geneigten Leser ein, sich die folgenden, wörtlich zitierten, Stellen

---

[1] *Mose.* VI. 115 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

zu Gemüte zu führen. S. 96: „Wir stellen den Glaubenssatz voran, daß Mose von Gott vorbereitet und ergriffen wurde". S. 110f.: „Die religionsgeschichtliche, kultgeschichtliche und geschichtliche Untersuchung wird immer wieder versucht sein, die Geschichtlichkeit Mose's anzuzweifeln, die theologische Forschung hält sich an die Tatsache, daß die israelitisch-jüdische Religion nicht in Riten oder Spekulationen aufging und nicht im Naturdienst oder im politischen Untergang erstarb, sondern eine sittliche Lebenskraft war, deren bester Teil in die Religion Jesu aufgenommen wurde, der in sich selbst verharrend heute noch stark ist. Von da aus ist es der theologischen Forschung eine untrügliche Gewißheit, daß am Beginne dieser Religion eine schöpferische, göttliche Persönlichkeit stand". Ob diese so auf den Schild gehobene „theologische Methode" bei den engeren Fachgenossen des Verfassers viel Anklang findet, weiß ich nicht, jedenfalls muß sie sich's gefallen lassen, ein Hohn auf die Wissenschaft genannt zu werden. Ich befinde mich hierbei in erfreulichem Einverständnisse mit einem der hervorragendsten alttestamentlichen Forscher der Gegenwart, dem früheren Amsterdamer Professor J. C. Matthes, der in zwei sehr lesenswerten Aufsätzen[1] die Irrwege der genannten Forscher Schritt für Schritt aufgedeckt und ihre Argumentlein unerbittlich zerpflückt hat.

Über Einzelheiten der ältesten Religionsgeschichte ist mehreres erschienen. M. Dibelius, „Die Lade Jahwes"[2], greift auf die bekannte Arbeit des österreichischen Archäologen Wolfg. Reichel (Über vorhellenische Götterkulte, 1897) zurück, der die Lade als leeren Götterthron auffaßte. Diese neue Beweisführung ist völlig mißglückt; denn die ärgerliche Tatsache, daß hebräisch *arōn* ein Kasten ist und

[1] *De tien Geboden, Teylers Theologisch Tijdschrift,* 4. Jaargang, Aflevering 1, S. 44—77; *Jahvisme en Monotheisme,* a. a. O., 6. Jaargang, Aflevering 2, S. 163—191.

[2] VIII. 128 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1906.

nichts als ein Kasten, besteht nach wie vor. Die Kerubim des Salomonischen Tempels haben mit der Lade gar nichts zu tun. Die Arbeit, welche der Methode und Kritik entbehrt, ist nur als Materialsammlung verwertbar. In einer sehr gründlichen Studie weist Emil Kautzsch[1] nach, daß meine eigene, vor 17 Jahren gegebene, Erklärung der Phrase *nefesch mēt* als „Totenseele" falsch ist. Wenn ich mich auch davon habe überzeugen lassen, so vermag ich doch das positive Resultat des Verfassers, daß die herkömmliche Auffassung „jemand Totes, eine tote Person" nunmehr wieder zu gelten habe, nicht anzunehmen. Denn einerseits ist ein solcher Sprachgebrauch von *nephesch* mit folgendem Genitiv sonst nicht zu belegen. Anderseits steht es fest, daß im Sinne von „Toter" alleinstehendes *nephesch* viel häufiger ist als eine der parallelen Verbindungen *nephesch ādām* (viermal) oder *nephesch mēt* (zweimal). Diese beiden Tatsachen legen die Vermutung nahe, daß der kürzere Ausdruck nicht nur der ältere ist, sondern daß jene beiden zusammengesetzten Phrasen niemals der lebenden Sprache angehört haben. Wahrscheinlich sind die Worte *ādām* und *mēt* Glossen, die später irrtümlicherweise in den Text gerieten. Daß *nephesch* zu der Bedeutung „Toter" auf dem Wege euphemistischen Sprachgebrauchs gelangt ist, darin wird der Verfasser recht haben. Es fragt sich aber vielleicht doch, ob nicht noch ein anderes Geheimnis dahintersteckt, so daß meine oben zurückgenommene Deutung zur Hintertür wieder hereinschlüpfen könnte. Man darf auch nicht übersehen, daß jene euphemistische Erklärung zwar auf *nephesch mēt*, aber unter keinen Umständen auf *nephesch ādām* angewandt werden kann. Martin Peisker untersucht die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach den Anschauungen der altisraelitischen Quellenschriften[2], mehr theologisch als religions-

[1] *Der alttestamentliche Ausdruck nephesch mēt,* Separatabdruck aus der *Philotesia* für Paul Kleinert. 17 S. Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1907.

[2] Beihefte zu B. Stade's *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* herausgeg. von K. Marti. Nr. XII. 95 S. Gießen, Töpelmann, 1907.

geschichtlich. Schade! Denn nur von breitester ethnographischer Basis aus hätten sich diesem öden Thema fruchtbare Gesichtspunkte abgewinnen lassen. J. C. Matthes, De Besnijdenis[1], gibt eine sehr gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Frage und eine Sammlung der wichtigsten ethnologischen Parallelen. Der Zweck der Beschneidung ist nach ihm Beförderung der Fruchtbarkeit. Dagegen ist nichts zu sagen. Aber ich bestreite nach wie vor, daß der Brauch von den Ägyptern entlehnt ist. W. Caspari[2] will den biblischen Begriff der „Herrlichkeit Jahwes" feststellen. Aber er faßt das Problem am verkehrten Ende an, wenn er meint, zuvor die Bedeutung der betreffenden hebräischen Wortsippe untersuchen zu müssen. So kommt es, daß die einfachsten Tatsachen bei ihm in einem Wuste von Spekulation und Räsonnement erstickt werden. Otto Kluge's Schriftchen „Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum, ein religionsgeschichtlicher und biblisch-theologischer Vergleich"[3], läßt religionsgeschichtliche Schulung, Wissen und Kritik gleichermaßen vermissen. Ernst Heilborn's Studie, „Das Tier Jehovahs"[4], ist originell und geistreich, aber mehr andeutend als sicher zeichnend und daher ohne befriedigende Ergebnisse. Über die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode haben wir ein ausgezeichnetes Buch von Adolphe Lods[5] erhalten, dem einzigen Mitgliede der früheren theologischen Fakultät in Paris, das in die philosophische Fakultät der Sorbonne Aufnahme fand. Das Werk vereinigt kritisch-historische und systematische Darstellung, läßt jede Meinung mit voller Unparteilichkeit zu

---

[1] *Teylers Theologisch Tijdschrift.* 6. Jaargang, Aflevering 2, S. 163 bis 191 1907.

[2] *Die Bedeutung der Wortsippe Kbd im Hebräischen.* XI. 171 S. Leipzig, A. Deichert, 1908. [3] VI. 67 S. Leipzig, A. Deichert, 1906.

[4] Berlin, Georg Reimer, 1905.

[5] *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.* Tome I, VIII, 292 S.; Tome II, VI, 160 S. Paris, Fischbacher, 1906.

Worte kommen und prüft sie mit ebenso großer Besonnenheit wie Sachkenntnis. Paul Haupt, „Purim“[1], vertritt mit Geschmack, Scharfsinn und Gelehrsamkeit die Anschauung, daß das jüdische Purim aus dem persischen Frühlingsfest und dieses wiederum aus dem babylonischen Neujahrsfest hervorgegangen sei. Wie das Buch Esther ca. 130 v. Chr. von einem persischen Juden als Festschrift auf den Sieg des Judas Makkabäus über Nikanor geschrieben sei, müsse Haman als Nikanor, Mordechai als Jonathan aufgefaßt werden. In einer anderen Studie, unter dem Titel „Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag“[2], versucht derselbe Verfasser den Nachweis, daß das unter dem Namen des Propheten Nahum gehende Weissagungsbuch eine liturgische Zusammenstellung für den Nikanortag sei, wobei er namentlich auf I Makkab. 4, 24. 33. 54, 13, 51 verweist. Hubert Grimme, „Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult“[3], wandelt ganz in den Bahnen der von Stucken und Winckler begründeten astralmythologischen Spekulationen. Er hat zwar richtig gesehen, daß in dem hebräischen Namen des Pfingstfestes, dessen übliche Erklärung falsch ist, ein bisher noch kaum erkanntes Problem steckt. Aber sein Versuch, jenen Namen *(schābūʿōt)* als „Siebenergottheit, Plejadengottheit“ zu deuten, ist völlig mißlungen. Die Bibelstellen, auf welche diese Deutung seiner Meinung nach ein überraschendes Licht werfen soll (Hab. 3, 9, Ez. 21, 28, Jer. 5, 24), bleiben ebenso dunkel wie vorher. An der letzten Stelle ist das schwierige *schābūʿōt* vielleicht aus Dittographie des Vorhergehenden entstanden und deshalb zu streichen.

Die Mythologie des Alten Testamentes ist ein sehr fruchtbares Forschungsgebiet, nur schade, daß gerade Dilettanten auf diesem schwierigen Terrain mit Vorliebe ihr Rößlein

[1] *Address delivered at the annual meeting of the society of biblical literature and exegesis.* New York, Dec. 27, 1905. 53 S. Leipzig, Hinrichs, 1906

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Bd 61 (1907) S. 275—297. [3] VIII. 124 S Paderborn, Schöningh, 1907.

tummeln. Paul Koch[1] hat sich nichts Geringeres vorgenommen, als die Mythen und Sagen der Bibel in ihrer Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen zu beleuchten. Ernster zu nehmen ist Moritz Engel, Wirklichkeit und Dichtung[2], ausdrücklich bezeichnet als abschließende Ergänzung einer früheren Schrift des Verfassers[3], nach der das biblische Paradies weder Mythus noch Dichtung, sondern ein wirklicher, noch jetzt vorhandener Ort südöstlich von Damaskus, die Oase Ruchebe in der ostsyrischen Harra, ist. Diese Lokalisierung ist natürlich ebenso irrig wie alle ähnlichen Versuche bisher, aber man muß dem Scharfsinn und dem begeisterten Interesse des Verfassers, der Rechtsanwalt von Beruf war, die ungeteilteste Bewunderung entgegenbringen. Die Vorträge von Wilh. Lotz über die biblische Urgeschichte können einen wissenschaftlichen Wert nicht beanspruchen.

Die Simsonsage ist nicht weniger als dreimal monographisch behandelt worden. Und zwar vertreten Paul Carus[4] (übrigens ganz dilettantisch) und Herm. Stahn[5] die bekannte Steinthalsche Hypothese vom Sonnenheros, während V. Zapletal[6] alle mythologischen Deutungen ablehnt. Mögen immerhin in den Texten einige Spuren von Sonnenmythen vorhanden sein, so ist doch Simson nie und nimmer ein Sonnenheros. Warum hat keiner dieser drei Autoren von dem

---

[1] *Mythen und Sagen der Bibel und ihre Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen,* 156 S. Berlin, Herm. Walther, 1907.

[2] *Aufschlüsse in und zu I. Mos. 2—4; 6, 1—14; 9, 18—27; 11 und 12, 1—6,* ein Lebenswerk, VI, 301 S. und 2 Karten. Dresden, Wilh. Baensch, 1907.

[3] *Die Lösung der Paradiesesfrage.* 195 S. Leipzig, Otto Schulze, 1885.

[4] *The Story of Samson and its place in the religious development of mankind*, with many (81) illustrations, VIII, 183 S. Chicago, Open Court Company, 1907.

[5] *Die Simsonsage,* Tübinger Dissertation, 81 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1908.

[6] Vincenz Zapletal, O. P. *Der biblische Samson* IV, 80 S. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung, 1906.

Notiz genommen, was ich in meinen[1] „Semitischen Kriegsaltertümern“, Heft 1, S. 101—103, über die kriegerische Besessenheit ausgeführt habe?

Über die israelitischen Privataltertümer ist manches Brauchbare herausgekommen. Vor allem sind hier die Arbeiten zweier katholischer Theologen zu nennen. Thaddaeus Engert behandelt gründlich und gelehrt das Ehe- und Familienrecht der Hebräer.[2] Doch vermisse ich in dem Kapitel über die Hochzeit die Berücksichtigung meiner eben erwähnten „Semitischen Kriegsaltertümer“, Heft 1, S. 74—81, sowie meines Aufsatzes „Aegyptiaca“ in den Th. Noeldeke gewidmeten „Orientalischen Studien“[3], Bd I, S. 418 ff. Johann Hegel, „Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens“[4], ist namentlich wertvoll durch das 3. Kapitel, in dem alle derzeit zur Verfügung stehenden altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen keilschriftlichen Schuldscheine nach der Höhe des Zinsfußes geordnet, verglichen und zu einer Geschichte des babylonisch-assyrischen Zinswesens verarbeitet sind. H. Greßmann[5] gibt einen verständigen Überblick über die Ausgrabungen in Palästina. Doch ist gegenüber den offiziellen Ausgrabungsberichten noch mehr Vorsicht geboten, als der Verfasser sie schon anwendet. So ist es z. B. von den durch Macalister aufgefundenen Kinderleichen, die in Urnen verwahrt und mit

---

[1] Friedrich Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer,* Heft 1, *Der heilige Krieg im alten Israel.* Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher) 1901.

[2] *Studien zur alttestamentlichen Einleitung und Geschichte,* herausgegeben von Dr. Carl Holzhey, III. Heft, 108 S. München, J. J. Leutner, 1905.

[3] Gießen, Töpelmann, 1906.

[4] *Biblische Studien,* herausgegeben von O. Bardenhewer, XII. Bd, 4. Heft, 98 S. Freiburg i. B., Herder, 1907.

[5] *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgegeben von Mich. Schiele, 3. Reihe, 10. Heft. 48 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1908.

Beigaben versehen sind, meines Erachtens vollkommen klar, daß es sich um bestattete Leichen und nicht, wie Greßmann von M. übernimmt, um Hausopfer handelt. Carl Mommert's gelehrtes Werk „Topographie des alten Jerusalem“[1] kommt für die Religionsgeschichte nur insoweit in Betracht, als es sich mit Jerusalems alten Gräbern, S. 296—338, beschäftigt.

Von allgemeinen Darstellungen der prophetischen Religion erwähne ich J. C. Matthes' treffliche populäre Schrift „De israëlitische Propheten“.[2] Das auffallend gut geschriebene und psychologisch gut durchdachte Buch von G. Stosch[3] will die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung vorführen. Aber der Standpunkt des Verfassers ist offenbarungsgläubig, die Betrachtungsweise mehr erbaulich, literarische Kritik, wie überhaupt Probleme im modernen Sinn existieren für ihn nicht.

Weit mehr Arbeiten sind über einzelne Perioden oder Personen der prophetischen Zeit erschienen. Wilh. Erbt's „Elia, Elisa, Jona“[4] huldigt der astralmythologischen Theorie, geht aber mehr auf das Profanhistorische ein. Herm. Guthe[5] behandelt Jesaia, Ernst Sellin die Rätsel des deuterojesaianischen Buches[6], Bernh. Duhm den Propheten Habakuk[7], wobei das „gewalttätige Volk“ auf die Makedonier gedeutet wird, Ludw. Venetianer Ezechiels Vision und das Salomonische Wasserbecken.[8] Die Weissagungen des Buches Daniel

---

[1] 4. Teil, VI, 340 S. Leipzig, E. Haberland, 1907.

[2] 231 S. Amsterdam, Holkema en Warendorf, 1906.

[3] *Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung.* IV, 569 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

[4] *Ein Beitrag zur Geschichte des 9. und 8. Jahrhunderts,* 87 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1907.

[5] *Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgegeben von Fr. Mich. Schiele, 2. Reihe, 10. Heft. 70 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

[6] IV, 150 S. Leipzig, A. Deichert, 1908.

[7] 101 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

[8] 40 S. Budapest, Friedrich Kilian, 1906.

bespricht Alfr. Bertholet[1] verständig und besonnen, wenn man auch als Philologe mehr als einmal den Kopf schütteln muß. Eduard Hertlein, „Der Daniel der Römerzeit“[2], verficht, in Anlehnung an eine hingeworfene Bemerkung Paul de Lagarde's, die These, daß Daniel I—VII in die römische Zeit gehört, und zwar ins Jahr 69. Den Ausdruck „Menschensohn“ habe deswegen ein um das Jahr 30 auftretender Jesus nicht auf sich als Messias anwenden können. Fritz Bennewitz[3] untersucht sorgfältig und objektiv „Die Sünde im alten Israel“. Leider ist, wie gewöhnlich, hierbei nicht viel herausgekommen, da die Fragestellung zu beschränkt und einseitig, und die Behandlung zu theologisch ist. Über Sozialismus und Individualismus handelt Max Löhr.[4] Das seit den Zeiten Franz Delitzsch's sehr vernachlässigte Gebiet der „Weisheit Israels“ (Chokma) ist durch Hans Meinhold[5] erfreulicherweise wieder angebaut worden. Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen haben durch Ludwig Couard[6] eine übersichtliche Darstellung gefunden.

Der Erforschung des Judentums widmen sich immer mehr Kräfte. Wichtiger als alles andere ist die mustergültige Veröffentlichung der jüdisch-aramäischen Papyri von Elephantine (aus dem 17. Jahre des Königs Darius II. 408/7 v. Chr.) durch Eduard Sachau.[7] Hierdurch ist der urkundliche Be-

---

[1] *Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgegeben von Fr. Mich. Schiele, 2. Reihe, 17. Heft. 63 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

[2] IX, 90 S. Leipzig, M. Heinsius, 1908.

[3] VIII, 270 S. Leipzig, A. Deichert, 1906.

[4] *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Nr. X, 36 S. Gießen, Töpelmann, 1906.

[5] *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung.* VIII, 343 S. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908.

[6] VIII, 248 S. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907.

[7] *Abhandlungen der Königl. preußischen Akademie der Wissenschaften,* phil. hist. Klasse 1907.

weis erbracht, daß es noch nach dem sog. babylonischen Exil jüdische Tempel außerhalb Jerusalems gab, daß der von der jerusalemischen Priesterschaft im Jahre 621 v. Chr. inszenierte Schwindel der Auffindung eines alten mosaischen Gesetzbuches, des Deuteronomium, noch 100 Jahre später keine völlige Zentralisierung des Kultus herbeigeführt hatte, und daß der Priesterkodex hinter das Deuteronomium gehört. Auch viele andere Rätsel der alttestamentlichen Religions- und Literaturgeschichte werden durch jene Urkunden ihre Lösung finden. W. Staerk[1] hat von denselben eine neue billige Ausgabe besorgt. Rudolf Smend[2] beschenkt uns mit der lange erwarteten Ausgabe und Erklärung des Jesus Sirach. Jacques Faitlowitch[3] ediert die pseudepigraphische Schrift über den Tod Moses äthiopisch und versieht sie mit einer hebräischen und französischen Übersetzung. G. Beer[4] übersetzt den Mischnatraktat „Sabbat" ins Deutsche und erklärt ihn unter besonderer Berücksichtigung des Neuen Testamentes wie der allgemeinen Religionsgeschichte. Aug. Wünsche[5] übersetzt viele kleine Midraschim über Henoch, Azazel, Abraham, Mose, Aaron, Salomo, Elia, Jona, Daniel, Zerubabel, Gorijon, Esther, Judith, Antiochus.

Von Arbeiten über die Institutionen des Judentums nenne ich zuerst die scharfsinnige Studie Gust. Hölscher's

---

[1] *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, 16 S. Bonn, Marcus, 1908.

[2] *Die Weisheit des Jesus Sirach,* CLIX, 518 S. Berlin, Reimer, 1906. — *Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach* XIII, 251 S. — Berlin, Reimer, 1907. — *Die Weisheit des Jesus Sirach,* hebräisch und deutsch mit einem hebräischen Glossar, VI, XXII, 95, 81 S. Berlin, Reimer, 1906.

[3] *Mota Muse, la mort de Moïse,* texte éthiopien, traduit en hébreu et en français, 39 S. Paris, Paul Geuthner, 1906.

[4] *Der Mischnatraktat Sabbat,* übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. 120 S. Tübingen, Mohr, 1908.

[5] *Aus Israels Lehrhallen,* kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testamentes, übersetzt. I. Bd 108 S. II. Bd 201 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1907, 1908.

über den Sadduzäismus.[1] Derselbe ist nach ihm nicht eine geschlossene Partei, sondern eine politisch-religiöse Richtung, die für römische Bildung, Kultur und Sitte schwärmte. Da das Hohepriestertum aber nur vorübergehend, zur Zeit des Herodes und Archelaos, diese Gesinnung zeigte, so kann die Benennung dieser Richtung als sadduzäisch, d. h. hohenpriesterlich, nur auf einer falschen Verallgemeinerung beruhen. Die Sache scheint mir aber auch jetzt noch nicht ganz aufgeklärt zu sein. A. Büchler[2] will in seinem großen Werke über den galiläischen Am-ha-ares beweisen, daß das komplizierte Reinheitsritual nicht für die Laien galt, sondern allein für die Priester, aber auch für diese erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert festgesetzt worden sei, und zwar in Galiläa. Dieser Beweis ist nach meinem Dafürhalten völlig mißlungen. Daß man hinsichtlich des Beobachtens der Reinheitsgesetze an die Priester besonders hohe Anforderungen stellte, versteht sich natürlich von selbst. M. Rosenmann[3] verlegt den Ursprung der Synagoge in die Zeit zwischen 538—300 v. Chr. und betrachtet sie ursprünglich als ein Lokal innerhalb des Tempelgebietes, in dem die 24 Maamadoth oder ständigen Vertreterschaften für die auswärtigen Juden am offiziellen Gottesdienst assistierten. Das ist aber ganz aus der Luft gegriffen. Der Amerikaner W. E. Barton[4] macht eine Schrift des jetzigen Hohepriesters der Samaritaner über die messianischen Erwartungen der Sekte bekannt. Außerdem hat Barton diesem geistlichen Würdenträger noch allerlei un-

[1] *Der Sadduzäismus*, eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte, II, 116 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

[2] *Der galiläische Am-ha-Ares des zweiten Jahrhunderts*, Beiträge zur inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten, 338 S. Wien, Alfred Hölder, 1906.

[3] *Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung*, 32 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1907.

[4] *Jacob, son of Aaron, The messianic hope of the Samaritans*, translated from the Arabic by Abdullah ben Kori, edited with an introduction by Will. El. Barton, 36 S. Open Court, 1907.

nütze Fragen vorgelegt, die er zusammen mit den Antworten mitteilt. Alfred Seeberg[1] untersucht die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Sam. Krauß[2], das Verhältnis von Jesus zum Essäerorden, Isaac Moses Mainz[3] die Bedeutung der noch jetzt in orthodoxen jüdischen Kreisen begangenen Zakharfeier (bei Geburt eines männlichen Kindes). Von den Abhandlungen und Aufsätzen L. Grünhut's[4] kommt für uns hauptsächlich in Betracht Kap. I, das Verbot des Genusses von Gesäuertem am Rüsttage, begleitet von einer scharfen Kritik des 1892 erschienenen Buches Chwolsohn's über das letzte Passahmahl Christi und den Tag seines Todes. Eine ausgezeichnete Orientierung über die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung gibt Otto Schmiedel.[5]

Von Beiträgen zur jüdischen Sagengeschichte verdient Erwähnung: August Wünsche, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise, mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschriftliteratur[6]; Georg Salzberger[7], Die Salomosage in der semitischen Literatur. Rudolf Smend untersucht scharfsinnig Alter und Herkunft des Achikarromanes und sein Verhältnis zu Äsop[8], mit dem Ergebnis, daß spätestens um

---

[1] *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit.* VI, 122 S. Leipzig, A. Deichert, 1908.

[2] *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde,* talmudische und patristische Studien, herausgegeben von M. Altschüler, 3. Jahrg., Heft 1, S. 92 ff. Leipzig, Verlag Lumen, 1907.

[3] *Die Bedeutung der Zakharfeier,* ein Beitrag zur Erklärung altjüdischer Bräuche, 15 S. Frankfurt a. M., Sänger u. Friedberg, 1908.

[4] *Nozar Te'enah,* 124 S. Jerusalem 1906 (Frankfurt a. M., J. Kauffmann).

[5] Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, VI, 124 S. Tübingen, Mohr, 1906.

[6] *Ex oriente lux,* herausgegeben von Hugo Winckler, Bd II, Heft 4, 84 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1906.

[7] 129 S. Berlin-Nikolassee, Max Harrwitz, 1907.

[8] *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Nr. XIII, S. 55—125. Gießen, Töpelmann, 1908.

Christi Geburt ein jüdischer Achiacharosroman und spätestens im ersten Jahrhundert n. Chr. ein griechischer Akikaros existierte, und daß diese beiden Bücher in naher Verwandtschaft zu dem uns namentlich im Syrischen erhaltenen Achikarroman stehen. Da der Achikarroman bekanntlich im Buche Tobit benutzt wird, so berührt sich Smend's Abhandlung mit den Beiträgen zur Kritik und Erklärung des Buches Tobit von Johannes Müller.[1] Derselbe läßt das Original um 200 v. Chr. in Palästina hebräisch oder aramäisch verfaßt sein. Über die Sage von Ahasver hat Ed. König[2] ein kleines Büchlein drucken lassen, das man mit Interesse liest, wenn auch die Forschung durch dasselbe nicht gefördert ist. Die Geschichte der christlichen Literaturen des Orientes von Carl Brockelmann, F. N. Finck, Joh. Leipoldt und E. Littmann[3] wird der Sagenforschung wertvolle Dienste leisten, weshalb das Erscheinen dieses Werkes mit Freude und Dank zu begrüßen ist.

Zur jüdischen Volkskunde sind ebenfalls einige beachtenswerte Beiträge zu verzeichnen. Dahin gehören zwei lehrreiche Aufsätze aus den Hamburger Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde[4]: Das Kind in Brauch und Glauben des jüdischen Volkes von Regina Lilienthal, Der Traum in der jüdischen Literatur von Ad. Löwinger. Als wichtigste Erscheinung verdient genannt zu werden Ignaz Bernstein's große Sammlung jüdischer Sprichwörter und Redensarten[5], die

---

[1] A. a. O. (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Nr. XIII) S. 1—53.

[2] *Ahasver, der ewige Jude,* nach seiner ursprünglichen Idee und literarischen Verwertung betrachtet, 74 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

[3] 281 S. Leipzig, Amelang, 1907.

[4] *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde,* Organ der Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg, X. Jahrgang (1908), Heft 1, 2. Leipzig, W. Kaufmann.

[5] *Jüdische Sprichwörter und Redensarten,* gesammelt und erklärt von Ignaz Bernstein, unter Mitwirkung von B. W. Segel, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, mit gegenüberstehender Trans-

eine wahre Fundgrube für Sitten und Bräuche ist. Hier ist auch das treffliche kleine Buch Gust. Hölscher's[1], Landes- und Volkskunde Palästinas, zu erwähnen.

Das Wesen des Judentums stellt H. L. Strack[2] vom Standpunkt des gläubigen Christen, aber mit Sachkenntnis dar. J. Goldschmidt[3] gibt eine Art Dogmatik des heutigen aufgeklärten, gläubigen Judentums, sehr selbstbewußt, gespreizt und mit etwas konfusen religionsgeschichtlichen Vorstellungen. Außerdem vermißt man die Besprechung des Rituellen. J. Bergmanns „Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter"[4] schildert, wie das palästinische Judentum des Lehrhauses durch seine Lehrer gegen die Angriffe der freidenkenden hellenistischen Juden sowie gegen Heiden und Christen verteidigt ward. Moritz Güdemann[5] macht allen Darstellungen des Judentums den Vorwurf, daß sie seine Religiosität unterschätzen und allzusehr im Banne der Predigt Jesu gegen die Pharisäer stehen. Dieser Vorwurf ist durchaus berechtigt, aber er gilt vice versa. Der Grund liegt nicht nur in der historischen Entwickelung, sondern auch in der einseitigen Ausbildung des Klerus. Denn um eine lebende Religion zu verstehen, reicht das Studium der Symbolik und Dogmatik nicht im entferntesten aus.

---

skription, Index und Glossar, 4°, XV, 706 Seiten. Warschau 1908. In Kommission bei J. Kauffmann in Frankfurt a. M. Vgl. meine ausführliche Besprechung in der „Frankfurter Zeitung" vom 30. Mai 1909 Nr. 149.

[1] 168 S. mit 8 Vollbildern und 1 Karte. Leipzig, Göschen, 1907. — Peter Thomsen, *Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur,* auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, I. Bd, 1895—1904, IX, 204 S. Leipzig, Rud. Haupt, 1908.

[2] *Schriften des Institutum Judaicum* Nr. 36, 23 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

[3] *Das Judentum in der Religionsgeschichte der Menschheit. Religionswissenschaftliche Volksbibliothek des Judentums,* herausgegeben von J. Goldschmidt. Heft 1, 101 S. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907.

[4] IX, 168 S. Berlin, Reimer, 1908.

[5] *Jüdische Apologetik,* XX, 248 S. Glogau, Carl Flemming, 1906.

Zu den unausrottbarsten Vorwürfen gegen das Judentum gehört die Beschuldigung des Ritualmordes. Dr. Carl Mommert[1], Doktor der Theologie, Ritter des Heiligen Grabes und Pfarrer zu Schweinitz in Preußisch-Schlesien, vertritt diese alberne Anklage aufs neue mit Eifer und legt ein reiches Material nebst Literaturverzeichnis vor. Der Vortrag Max Grunwald's[2] bespricht besonders die zwei berüchtigt gewordenen Blutprozesse des Simon von Trient und Leopold Hilsner.

Ich schließe mit dem Hinweise auf einige Arbeiten, welche zwar das Alte Testament betreffen, aber zur Religionsgeschichte nur in allerlosester Beziehung stehen.[3]

---

[1] *Der Ritualmord bei den Talmudjuden.* VI, 127 S. Leipzig, E. Haberland, 1905.

[2] *Zur Psychologie und Geschichte des Blutritualwahnes,* 24 S. Berlin-Wien, Calvary u. Co., 1906.

[3] *Biblia hebraica,* massoretico-critical text ed. David Ginsburg, 1808 S. London, Trinitarian Bible Society, 1906. 6 M. (eine sehr schöne, empfehlenswerte Ausgabe). — Ed. Sievers, *Metrische Studien, III. Samuel, Abhandl. d. Philolog. hist. Klasse der Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften,* 118 S. Leipzig, Teubner, 1907. — Otto Hauser, *Die Urform der Psalmen,* das erste Buch des Psalters in metrischer Umschrift und Übersetzung, XI, 187 S. Großenhain, Baumert u. Runge, 1907. — Aloys Fuchs, *Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus, Bibl. Studien,* herausgegeben von Bardenhewer, Bd XII, Heft 5, 124 S. Freiburg i. Br., Herder, 1907. — Jos. Hontheim, *Das Hohelied,* übersetzt und erklärt, 111 S. Freiburg i. Br., Herder, 1908. — Willy Wolf, *Das Lied der Lieder,* übersetzt und erläutert, 71 S. Frankfurt a. M., u. Sänger Friedberg, 1908. — Volck, W., *Lebens- und Zeitfragen im Lichte der Bibel,* herausgegeben und bevorwortet von Dr. A. W. Hunzinger, XII, 90 S. Wismar, Barthold, 1906. — C. Stuckert, *Die Propheten Israels,* für die Jugend dargestellt. Basel, Fr. Reinhardt, 1905. — Oskar Rückert, *Der Pentateuch im Lichte der neueren Forschung,* 24 S. Gotha, Thienemann, 1908 (zum Unterricht in Lehrerseminaren).

III Mitteilungen und Hinweise

Der Fisch als Symbol der Seele

Bekanntlich konnte nach dem Glauben der alten Ägypter die menschliche Seele eine ganze Reihe von „Gestalten“, wie die Texte sagen, annehmen.[1] Sie konnte als Vogel, als Blume, als Schlange, als Krokodil erscheinen und noch in vielen anderen Formen, so viel ihr beliebte (Totenbuch). In einer neuen Gestalt erscheint sie in der folgenden Darstellung, auf die ich die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker lenken möchte. Das Bild befindet sich auf einem Sarkophag[2] der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich der römischen Kaiserzeit[3], und ist vorn unter dem Bilde der hockenden, geflügelten Himmelsgöttin Nut angebracht.



Auf der löwengestaltigen Bahre liegt die Mumie und darunter stehen die vier Kanopen, welche die Eingeweide des Toten enthalten und als Deckel die Köpfe der vier Horussöhne haben. Diese Darstellung ist in der Spätzeit sehr häufig, und ebenso häufig erscheint über der Mumie die Seele des Toten in Gestalt des Seelenvogels b3 (Ba). An dessen Stelle ist nun hier ein Fisch dargestellt, und zwar, wie die Umrißlinie des Maules zeigt, der Oxyrrhynchos. Es duldet also keinen Zweifel, daß der Fisch hier eine „Gestalt“ der menschlichen Seele ist. Das hat Ahmed Bey Kamal, der

---

[1] Siehe Erman *Ägypt. Religion*[1] S. 88.

[2] Veröffentlicht in *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* IX (1908), Tafel I, Text S. 23—24.

[3] Die Hieroglyphen sind so barbarisch, daß man mit der Datierung wahrscheinlich tiefer hinab gehen muß als in die Ptolemäerzeit.

Herausgeber des Sarkophags, richtig erkannt. Er hat weiterhin daran erinnert, daß der Oxyrrhynchos in der bei Plutarch (Kap. 18) überlieferten Legende einer der Fische war, welche den Phallus des Osiris verschlangen[1], als Isis die von Set zerstückelten Glieder des Gottes wieder zusammensuchte. Da es der Wunsch des Ägypters war, nach dem Tode ein Osiris zu werden, so ist es begreiflich, daß er sich seine Seele gern unter dem Bilde des Tieres dachte, welches einen Teil des Leibes des Osiris verzehrt hatte und dadurch selbst zum Osiris geworden war.[2] Diese Vorstellung ist uns freilich bisher sonst nicht bekannt[3], aber gerade eine solche vereinzelte Darstellung auf dem Sarg eines den niederen Ständen[4] angehörigen Mannes spricht dafür[5], daß dieses Fischsymbol der Seele dem Volksglauben angehörte.

Man darf also annehmen, daß nach dem ägyptischen Volksglauben der Spätzeit der Fisch eine Erscheinungsform der menschlichen Seele und vielleicht auch — weitere Beweise bleiben abzuwarten — ein Symbol des Osiris war. So mag einmal das bekannte Fischsymbol für Christus von hier aus eine neue Beleuchtung erhalten, wenn die Gleichung Christus = Osiris sicher erwiesen werden kann. Doch diese Frage mögen Berufenere untersuchen. Mir lag vor allem daran, auf die obige ägyptische Darstellung hinzuweisen.

Straßburg i. E. **W. Spiegelberg**

Superstitions collected at Rifton and Woodstock, Ulster County, New York

1. If the rain drops cling to the branches after a rain, it is a sign the rain will continue.

[1] Dieser Zug findet sich in der Erzählung der beiden Brüder (Pap. d'Orbiney) wieder. Siehe Maspero *Contes populaires de l'Égypte ancienne* 3. Auflage, Seite 9, Anm. 1.

[2] Vergleiche dazu *Archiv* IX, 516. — Dazu möchte ich eine Berichtigung nachtragen, die ich Kurt Sethe verdanke. Wie sich aus einer Reihe von Parallelstellen ergibt (*Ägypt. Urkunden* IV, 384, 585, 862) darf die Wesensgleichheit der Königin mit dem Gotte Amon nicht als Folge des Genusses der Wahrheitsspeise aufgefaßt werden, sondern umgekehrt. Da die Königin göttlich ist, lebt sie von der Speise der Götter. Die im übrigen a. a. O. entwickelten Anschauungen bleiben indessen bestehen.

[3] Ob der in der Spätzeit so oft auf rechteckigen Plättchen erscheinende Fisch als Seelensymbol gedeutet werden darf, ist sehr fraglich. Dagegen könnte der hölzerne Oxyrrhynchusfisch des Berliner Museums (8446 — *Ausführl. Verz. d. ägypt. Altertümer* S. 317), auf dem u. a. das Totengericht dargestellt ist, als Seelenfisch gedeutet werden.

[4] Darauf weist die rohe Ausführung des Sarges.

[5] Es wäre freilich auch möglich, daß es sich um eine lokale Vorstellung handelt.

2. If you drop the dish cloth, company is coming.

3. If a rooster (cock) crows by the door, company is coming.

4. If the whip-poor-will sings under your window, you will die within a year.

5. Thirteen at the table, the thirteenth person to sit down will die before a year is out.

6. If you cross a funeral procession, or count the carriages of a procession, or if a hearse stops before your door, you will die within a year.

7. If your calla lily blooms before Christmas, some one of the family will die within the year.

8. If you plant cucumbers when the sign of the Zodiac is in the Twins (sic; she means when the sun is), they will bear double.

9. Things which climb up — as peas and beans — should be planted when the moon is on the increase; things which grow down — as potatoes, turnips, etc. —, should be planted when the moon is waning.

10. If the baby sees itself in the looking glass, it will not live a year.

11. Never cut a baby's finger nails — always bite them off, or it will grow up to steal.

12. If you see the new moon over the right shoulder first, it will bring you good luck; if over the left shoulder, or through glass, bad luck; if before you, you will be disappointed.

13. Drop a fork, a gentleman will call; a knife, a lady; a spoon, you will have a ride.

14. If your foot itches, you will walk on strange ground.

15. If your right hand itches, you are going to shake hands with some one; if your left hand, some one will pay you money.

16. Stub your right toe, good luck; left toe, bad luck.

17. If you are going anywhere and a chicken (Americanism for fowl) or a turtle crosses the road in front of you, you will be welcome.

18. If you are baking bread and the crust cracks, you will hear of death.

19. Dream of a death, hear of a wedding and vice versa.

20. Dream of pulling teeth, hear of death; single teeth — unmarried persons; double teeth — married; if it hurts, a relative.

21. Dream of a baby, sign of trouble.

22. Bad luck to start on a journey or begin any work on Friday.

23. Seven years' bad luck to break a looking glass.

24. Dream of white horses, sign of death.

25. If you want a person to visit you, take a black cat and whisper in its ear that you want that person to come, put the cat in the oven, person will surely come.

26. If the clock stops without apparent cause, it is a sign of death.

27. Wear shoe out at the toe, spend as you go; wear it out on the ball, spend all.

28. Step on scissors, bad luck.

29. Go in a house in one door and out another, brings company to the house, but sorrow to your own heart.

30. If you spill salt, you will quarrel with the person toward whom it falls, unless you throw some over your left shoulder on to the fire.

31. If you burn at night the straw of a bed on which some one has died, you will see his foot prints on the ashes in the morning.

32. Raise an umbrella in the house, sign of bad luck.

33. Sing before breakfast, cry before night.

34. Rain before seven, clear before eleven.

35. Dry your hands on the same towel with another, you will quarrel.

36. If on a journey you meet a black cat, bad luck.

37. If a black cat comes to you, good luck.

38. Bad luck to move a cat or a broom.

39. If the right ear burns, some one is talking well of you; left, ill.

New York University **Ernst Riess**

Zu Fehrle, Kultische Keuschheit: Aus Anlaß einer beiläufig erwähnten Einzelheit in der wertvollen Dissertation von Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Heidelberg 1908, möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, auf die reiche Fundgrube für die nordische Volkskunde hinzuweisen, die das große Werk von Troels Lund über das tägliche Leben im Norden im 16. Jahrhundert bietet (dänisch, dritte sehr billige Auflage im Erscheinen; Bd XIII besonders erschienen in deutscher Übersetzung bei Teubner unter dem Titel: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten). Hierher gehört ganz besonders Bd VII Die Jahresfeste, aber auch vieles in den anderen Büchern wie VIII Geburt und Taufe, IX Verlobung, X Vorbereitung zur Hochzeit, XI Hochzeit, XIV Lebens Ende. — Fehrle erwähnt a. a. O. S. 40 die sog. Tobiasnächte als Beleg für die bekannte Vorstellung, daß der erste Beischlaf als besonders gefährlich gilt. Es erhellt aus der Darstellung von Troels Lund Bd XI² S. 220ff., daß diese Sitte in die germanischen Länder von der katholischen Kirche eingeführt worden ist, währenddem die altgermanische Ehe gerade durch das Beilager rechtlich vollzogen wurde (a. a. O. S. 65ff.; das rechtliche Eintreten der Ehe wird in den schwedischen mittelalterlichen Gesetzbüchern mit den Worten bezeichnet: „Wenn sie eine Nacht zusammen geschlafen

haben"). Die Sache liegt also für die nordischen und germanischen Völker anders als Fehrle will. Über den Ursprung der Sitte in der Römerkirche will ich mich nicht äußern; gegen die erwähnte Gefahr bietet sie keinen Schutz. Zahlreiche Beispiele der Enthaltsamkeit gibt auch Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, S. 75.

Ein anderer Hinweis geht die Darlegung Fehrles näher an. A. J. Oppé, The chasm at Delphi, Journ. of Hell. Studies XXIV, 1904, S. 214ff., hat nachgewiesen, daß der landläufige Bericht, daß der Dreifuß der Pythia über einem Spalt stand, woraus berauschende Dünste emporstiegen, eine Fabelei ist, die Plutarch nicht kennt und für welche Strabon die Verantwortung mit einem φασί ablehnt. Die Schieferschicht, auf welcher gerade das Heiligtum liegt, macht eine solche Erscheinung geologisch unmöglich; in den Fundamenten ist bekanntlich auch keine Spur von der vermuteten Orakeleinrichtung gefunden. Das von Oppé gewonnene Resultat hat mehrfach Beistimmung erhalten, und ich glaubte, daß die Fabel zum alten Eisen geworfen sei. Die von Fehrle S. 7 angeführten Stellen sind nur boshafte Auslegungen der christlichen Schriftsteller. Die Pythia scheidet also aus seinem Beweismateriale aus.

Lund **Martin P. Nilsson**

Zu Adams Erschaffung (Archiv XI, 477ff.). Die weite Verbreitung des lateinischen Textes, der die Erschaffung Adams aus acht Teilen behandelt, hat M. Förster gezeigt. Zu der Version A stellt sich nun auch ein altisländischer, der sich in dem eben veröffentlichten cod. Arnamagnaeanus 194, 8f. findet (Alfræði íslezk, islandsk encyclopædisk Litteratur, udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Kr. Kålund Københ. 1908). Die Handschrift ist im westlichen Island im Jahre 1387 geschrieben. Das in Frage kommende Stück steht auf S. 57 der Ausgabe:

Deus omnipotens de octo partibus fecit hominem, Primam partem de limo terre, secundam de mare, terciam de sole, qvartam de nubibus celi, qvintam de vento, sextam de lapidibus terre, septimam de spiritu sancto, octavam de luce mundi. Ossa hominis sunt CCXVIII: De natura hominum. Sunt véne CCCLXV, dentes in perfecta etate XXXII, intellectus in fronte, memoria in cerebro, ira in felle, avaricia in iecore, timor in corde, anhelacio in pulmone, leticia in splene, cogitacio in rene, sangvis in corpore, anima in sangvine, spiritus in anima, mens in spiritu.

Wie man sieht, gehört nur der erste Teil des Stückes hierher. Über den zweiten möge man die Nachweise in der Einleitung der Ausgabe S. XXVII f. vergleichen.

Heidelberg **B. Kahle**

Zwei Beschwörungsformeln aus Steinen bei Lörrach. 1. Du Erzzaubergeist, du hast die Elisabetha Hänßler angegriffen, so fall es wieder von ihr ab in dein Mark und in dein Bein, so ist es dir wiederum heim gesagt; ich beschwöre dich um der 5 Wunden Jesu, du böser Geist, und beschwöre dich um der 5 Wunden Jesu von diesem Fleisch, Mark und Bein; ich beschwöre dich um der 5 Wunden Jesu zu dieser Stund, laß die Elisabetha Hänßler wieder gesund, im Namen Gottes des Vatters, Gottes des Sohnes und heiligen Geistes. 3 mal.

Auf der Rückseite steht: Wenn ein Mensch oder Vieh von bösen Geistern angegriffen ist, um es im wieder zurückzugeben und dasselbe wieder gesund zu machen. (Im Text steht statt des Eigennamens an der ersten Stelle N. N., Elisabeth H. ist darüber geschrieben.)

2. Bettzaierle und alle böse Geister, ich verbiete euch meine Bettstatt, ich verbiete euch im Namen Gottes mein Haus und Hof, ich verbiete euch im Namen der heiligen Dreifaltigkeit mein Blut und Fleisch, mein Leib und Seel, ich verbiete euch alle Nägelloch in meinem Haus und Hof, bis ihr alle Berglen grattelt, alle Wässerlein wattelet, alle Läublein in den Bäumen zählet und alle Sternlein an dem Himmel zählt, bis und kommt der liebe Tag, wo die Mutter Gottes ihren zweiten Sohn gebährt. ††† 3 in dessem Haus gesprochen, dem man helfen will und diesem seinen Tauf- u. Zunamen dazu gesprochen. Elisabetha Hänßler.

Diesen Geist Bettzaierle fand ich nur kurz erwähnt in Schmellers Bayer. Wörterbuch und in Fischers Schwäb. Wörterbuch. Weitere Spuren konnte ich nicht entdecken. Fischers Erklärungsversuch des Wortes hat wohl nicht viel für sich.

Lörrach **O. Meisinger**

Dans l'Archiv (XII, 156) Eb. Nestle a étudié la légende du Grand Pan depuis Eusèbe jusqu'à nos jours. Puis-je me permettre de signaler l'article de Salomon Reinach, La mort du Grand Pan (Bull. de corr. hell. XXXI, 1907, pp. 5—19, republié dans ses Cultes, mythes et religions T. III, 1908, pp. 1—15)? On y trouve reproduit notamment le curieux passage de Rabelais (IV, 28) où le célèbre écrivain interprète la mort du Grand Pan comme étant le trépas „de celuy grand Servateur des fidèles qui fut en Judée ignominieusement occis".

Paris **Seymour de Ricci**

Zu Archiv XII S. 168 Anm.: statt 'Severus' ist zu lesen 'Macrinus'.

Heidelberg **v. Duhn**

[Abgeschlossen am 18. August 1909]

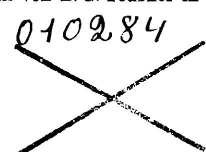
Register

Von **Willy Link**

Man beachte besonders die Artikel Eid, Opfer und Zauber



Druck von B. G. Teubner in Dresden



Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: W. Spiegelberg (Straßburg) „Aus der religiösen demotischen Literatur“, Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des Empereurs Romains“, v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marica, 2. Tifatina“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, H. Osthoff (Heidelberg) „Etymologische Beiträge zur Mythologie: 4. Augustus“, R. Herzog (Basel) „Filialgründungen der Asklepieia“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, K. Kohler (Cincinnati) „Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabinischen Literatur“, Richard M. Meyer (Berlin) „Mythologische Studien aus der neuesten Zeit“, Ad. Abt (Gießen) „Fluchtafeln aus München“, Adolf Jacoby (Weitersweiler i. Els.)